

د. زکری نجیب محمود

ففي  
حياتنا العقلية

دار الشروق



فِي هَيَاتِنَا الْعَقَلِيَّةِ

الطبعة الثالثة

١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م

جميع حقوق الطبع محفوظة

دار الشروق

تسوية وتصميم: ٨٠٦١ - مكتب: ٣٦٨٨٩ - ٨١٧٧٣ - ٨١٧٧٣ - بوليا داتسوك - تليكس: HSHOK UNITS LE  
الطبعة: ١٩٨٩ مع جزاء طبع - مكتب: ٣٦٨٨٩ - ٣٦٨٨٩ - بوليا داتسوك - تليكس: HSHOK UN



الدكتور زكي نجيب محمود

# فِي حَيَاتِنَا الْعَقْلِيَّةِ

دار الشروق



## تيارات الفكر والأدب في مصر المعاصرة

### ١

لم يكن قد بقى على ختام الحرب العالمية الأولى إلا وقت قصير ، حين نظم عباس محمود العقاد قصيدته العظيمة « ترجمة شيطان » ، التي جاءت — كما يقول الشاعر نفسه عنها في مقدمة نثرية قدمها بها — لفحة من نار الحرب ، وغيمة من دخانها ، فكأنما جاءت هذه القصيدة — والعشرة الأعوام الثانية من هذا القرن تدنو من ختامها — لتصور حالة من اليأس ، استولت على شعب ظل يطالب بحريته السياسية من الحاكم المستبد تارة ، ومن المستعمر للبريطاني الدخيل تارة ، فجاءت الحرب العالمية الأولى ، لتكم الأنواء ، وتكم الأنفاس حيناً ، إذ لم تكن الدولة المستعمرة لتأذن لمفكر أو أديب بالمضى فيما كان قد بدأه المفكرون والكتاب منذ احتلت بريطانيا مصر سنة ١٨٨٢ ، من حملات يشعلون بها النفوس ويحركون العقول ، طلباً للحرية ، ولما أن طالأت أعوام الحرب ، أدخل القلق يذب في أنفس الشعب الصامت إلى حين ، الصابر بطلبه حتى تزول محنة الحرب ، وجاءت قصيدة العقاد تعبيراً عن هذا القلق ، وهى قصيدة تستطيع أن تسبدل فيها بالمواجهة التي تمت بين الله والشيطان ، مواجهة أخرى بين الحاكم والمستعمر من ناحية ، والمفكر الحر من ناحية أخرى ، لتتحول للقصيدة بين يديك إلى ترجمة لكل مفكر حر لا يريد لحرية أن تحدها قيود .

فلذا كانت العشرة الأعوام الأولى من هذا القرن ، قد شهدت طائفة من أعلام الأدب والفكر ، تصوغ للناس قضية الحرية من بعض نواحيها :

الإمام محمد عبده بمقالاته الإصلاحية وبنجاحه عن الإسلام ، يوضح كيف يمكن أن يلتقي تراثنا الفكرى والدينى مع روح العصر التى يسودها العلم ، وهو بهذا قد وضع أماننا المشكلة الرئيسية فى حياتنا الثقافية كلها خلال أعوام هذا القرن ، وإلى يومنا هذا ، وهى : كيف نوحّد بين تراثنا القوى والإسلامى من جهة ، وعوامل الفكر والحضارة فى هذا العصر من جهة أخرى : توحيداً يدمج الجانبين معاً فى وحدة عضوية واحدة ، نحمل الطابع المحلى والطابع العالمى فى آن معاً ، وقاسم أمين بكتابه « تحرير المرأة » و « المرأة الجديدة » يمد من نطاق الحرية المنشودة حتى تشمل مع الحرية السياسية حرية اجتماعية للمرأة المغلوطة بقيد السنين ، وأحمد لطفى السيد الذى أصدر صحيفة « الجريدة » سنة ١٩٠٧ لتكون منبراً للفكر العصرى الحر ، ولساناً يطالب بالاستقلال وباللستور ، وكان لطفى السيد ممن عملوا على إنشاء الجامعة الأهلية سنة ١٩٠٨ ، إيماناً منهم بضرورة الروح العلمية الجامعية لتدعيم حركة التحرر الشامل ، أقول إنه إذا كانت العشرة الأعوام الأولى من هذا القرن قد حفلت بطائفة من المفكرين والأدباء ، ينشرون فى الناس دعواتهم صريحة فى الصحف والكتب ، فإن العشرة الأعوام الثانية التى شهدت هول الحرب العالمية الأولى ، والتى كان من نتائجها السياسية فى مصر ، أن أعلنت الأحكام العرفية ثم أعلنت حماية بريطانيا لمصر ، قد اضطرت رجال الفكر والأدب أن يغيروا من أوجه نشاطهم : أحمد لطفى السيد يعتزل فى الريف ليترجم إلى العربية كتاب الأخلاق لأرسطو ، وطه حسين ينصرف إلى دراسته الأكاديمية لينجز رسالته عن « ذكرى أبى العلاء » و « محمد حسين هيكل » يكتب أول قصة طويلة فى أدبنا الحديث وهى قصة « زينب » ، والعقاد ينظم القصائد المعبرة عن ذات نفسه ليبلغ بها الذروة فى قصيدة « ترجمة شيطان » .

دعوات إلى الحرية السياسية والحرية الاجتماعية ، لبثت تنبعث من أقلام المفكرين والأدباء ، منذ القرن التاسع عشر ، وأخذت آثارها تتراكم في النفوس ، حتى انفجرت ثورة سياسية عقب الحرب العالمية الأولى مباشرة سنة ١٩١٩ ثم لم تلبث هذه الثورة إلا قليلا ، حتى اتسعت رقعتها لتصبح ثورة تتعدى حدود السياسة والحرية السياسية والاستقلال عن بريطانيا ، وتكون ثورة فكرية عامة ، تشمل الأدب بكل فنونه ، والنقد : والفلسفة ، والتعليم ، وغير ذلك من جوانب الحياة العقلية ، وحسبنا في هذا البحث الشامل ، أن نلتبس على الطريق معالمه الرئيسية ، متمثلة في مؤلفات أو في حركات تشير إلى الاتجاه الجديد .

وأول ما نصادفه من معالم الطريق ، في العشرة الأعوام الثالثة من هذا القرن ، كتاب « الديوان في الأدب والنقد » الذي أخرجه العقاد مع صديقه إبراهيم عبد القادر المازني سنة ١٩٢١ ، ليوجها به حملة نقدية في مجال الشعر ، ييغيان بها التحرر من قيود التقليد ، والدعوة إلى شعر جديد ، يكفل لصاحبه التعبير الحر عن ذات نفسه الفريدة ، حتى لا تنطمس معالمها في سواها فينمحي وجودها ، وإن الشاعر بتقريره لوجوده الفردي المتميز ، ليضع حجر الأساس في بناء الحرية الإنسانية المنشودة .

ولكى نرى الصورة في مجال الشعر على حقيقتها ، ينبغي أن نذكر حالة الضعف الشديد التي ألت به في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، نتيجة لعصور الظلمة إبان الحكم التركي ، وهي عصور امتدت ثلاثة قرون ، إذا حددنا الحملة الفرنسية على مصر ، واستيلاء محمد علي ، على حكم البلاد ، نهاية حقيقية - إن لم تكن نهاية شرعية - للعهد التركي ، فلما انسلخ من القرن التاسع عشر ثلثاه ، وتكبث البلاد بالاحتلال البريطاني فوق نكبتها

بالأسرة الحاكمة ، اشتدت الرغبة عند المصريين في أن يلتمسوا ملامح شخصيتهم الضائعة ، وكانت أولى خطواتهم نحو هذا الهدف ، أن يعيدوا إلى الأذهان كل ما يذكركم بمجدهم الماضى ، ومن ثم نشأت حركة في الشعر ، يتخلص بها أصحابها من ركافة العهد التركى ، ويعودون إلى النماذج العربية القديمة في قوتها ورصانتها ، وساعدهم على ذلك ، ما كانت المطبعة العربية قد أخرجته خلال القرن الماضى من دواوين الشعراء القدامى ، فرأوا أمامهم نماذج تحلى ، ذلك فضلا عن أساتذة للأدب في الأزهر ، تولوا حركة الإحياء الأدبى ونخص منهم بالذكر الشيخ حسين المرصفى بكتابه « الوسيلة الأدبية » الذى أوضح فيه بأسلوب جديد قواعد اللغة والنحو والبلاغة والعروض ، وعرض هذه القواعد في نماذج مختارة من الأدب القديم .

وكان محمود سائى البارودى هو الرائد الأول في حركة الإحياء الشعرى ثم تبعه أحمد شوقى ، وحافظ إبراهيم ، وخليل مطران الذى وفد من سوريا ليقم في مصر ، وعلى أبدى هؤلاء جميعاً عاد الشعر العربى إلى سابق مجده ، مع تغذيته بغذاء من الثقافة الأوروبية التى اكتسبها بعض هؤلاء الشعراء من ضلّتهم بالغرب وثقافته .

لكن هذه الحركة - برغم قوتها - كانت حركة « إحياء » للقديم ، ولم تكن في صميمها « تجديد » يساير العصر الحديث ، ولهذا سرعان ما جاء جيل جديد ، يهتم بالقصور عن بلوغ ما ينبغي للشعر الجديد أن يبلغه ، ومن أهم الخصائص التى كانت تنقص شعر هؤلاء في نظر الجيل الجديد ، وحدة القصيدة من حيث الشكل ، وذاتية التعبير من حيث المضمون ، بعد أن كانت القصيدة العربية تجعل لكل بيت منها كياناً مستقلاً ، ولا تتم بأن تنسكب أبيات القصيدة الواحدة في تجربة شعرية واحدة ، وكذلك بعد أن كان الشاعر العربى ينبر عن الجماعة قبل أن يعبر

عن ذات نفسه الفريدة ، أو يدفعه طغيان الحكم واستبداد المال أن يتفق جهده الشعري في مدح وهجاء وفي تهنته ورتاء ، بحسب ما تقتضيه المناسبات ٥

وكان رواد الحركة الجديدة التي لم ترد أن يقف التجديد عند حد إحياء القديم ، بل أرادت أن تضيف قبا جديدة من شأنها أن تؤول بالاجتمع إلى التحرر من قيوده جميعاً ، لا فرق في هذه القيود بين ما يبيء مع إحياء التراث ، وما يبيء عن ضعف الحياة في عصورها المتأخرة ، أقول إن رواد حركة التجديد هذه ، كانوا ثلاثة هم : عبد الرحمن شكرى ، والعقاد ، والمازنى ، الذين أدخلوا ينظمون الشعر خلال العشرة الأعوام الثانية من القرن ، على النهج الذى كانوا يروجون له ، لكن أنصار الإحياء - برغم هذا - لبثوا يسلمون أمامهم القضاء ، فكان لا بد من زلزلة عنيفة تهد البناء القائم ، فكان أن صدر الكتاب الذى ذكرناه : « الديوان فى الأدب والنقد » يوجه به صاحبه ( العقاد والمازنى ) حملة مدمرة نحو أمير الشعراء عندئذ « أحمد شوقى » لعلهما بذلك أن يزيلا عن الوجود الأدبى صفحة ، ليفتحا للناس صفحة جديدة .

وكأنما سته الحركات الفكرية أن تسير فى خطوات مثلثة ، فمن طرف إلى نقيضه إلى مرحلة تجمع بين النقيضين ، فرأينا رواد المدرسة الجديدة فى الشعر يقفون موقفا عنيدا من شعراء البهث ، لكن العقد الرابع من هذا القرن لم يكند يبدأ ، حتى ظهرت جماعة أطلقت على نفسها « جماعة أبولو » ، وكان صاحب فكرتها والداعى لها أحمد زكى أبو شادى ، وقد تألفت هذه الجماعة الأدبية فى خريف عام ١٩٣٢ ، لتجمع بين أعضائها كل من أراد من الشعراء ، فلا تفرقة هنا بين ملهب وملهب من مذاهب الشعر ، فرأينا من أعضائها من يجرى مع التقليد فى شعره - مثل رجال حركة البعث أنفسهم : شوقى ، ومطران - كما رأينا من أعضائها كذلك من انتحوا بالشعر منحى جديدا متأثرين بما قرأوه لشعراء الغرب - والرومانسيين منهم بصفة خاصة -

وعلى رأس هؤلاء إبراهيم ناجي ( وهو طيب ) وعلى محمود طه ( وهو مهندس ) ، ولم تكن هذه آخر الحركات في تطور الشعر ، لكننا سنرجي المرحلة الجديدة التالية إلى موضع آخر من هذا المقال .

### ٣

ومن معالم الطريق قيا بين الحريين ، حركة عقلانية ، نزع أصحابها نحو الاحتكام إلى منطق العقل قبل أى شيء آخر ، وقد تمثلت هذه الحركة في كثير من البحوث والكتب والمواقف ، منها كتاب « الإسلام وأصول الحكم » لمؤلفه على عبد الرازق ( ١٩٢٤ ) فقد كادت مصر حينئذ أن تتورط بدافع من أطاع حاكمها ( الملك أحمد فؤاد ) في أن يجتمع في شخص ذلك الحاكم لقب « الخليفة » - خليفة المسلمين - إلى جانب لقب « الملك » ، وذلك بعد أن ألغت تركيا الخلافة من عندها - وكان سلاطين تركيا هم أيضا خلفاء المسلمين - على أثر ثورتها السياسية الاجتماعية بزعامة مصطفى كمال ، وإنما أراد ملك مصر أن يرث الخلافة بعد زوالها عن الأتراك ، لتجتمع في يديه رئاسة الدين ورئاسة الدولة معا ، وفي هذا الجمع خطورة كبرى على حركة التقدم الذي كانت مصر قد أخذت بأسبابه ، لأن تسر الحاكم وراء قناع من الدين ، من شأنه أن يطلق يده في فرض ما شاء من قيود ، بحجة أنها قيود تفرضها مبادئ الإسلام ، فكان لا بد أن يظهر منا مفكر باحث ، ليقول للناس عن دراسة وتحقيق ، إن الإسلام لا يحتم أن يكون للدولة خليفة ، وما أضنانا عن الوقوع في مشكلات كالتى وقعت فيها أوروبا حين جمعت الدين والدولة في يد واحدة .

وفي سنة ١٩٢٥ أنشئت جامعة القاهرة ، وأدجت فيها الجامعة الأهلية التى كانت قد نشأت سنة ١٩٠٨ ، كما أدجت فيها كذلك مجموعة المعاهد العليا التى كانت تتفاوت أعمارها بين قرن كامل لبعضها - مثل كلية



الطب - وبعض القرن لبعضها الآخر ، فجاء إنشاء جامعة القاهرة علامة من أبرز العلامات الدالة على نهوض الشعب بثورة عقلية تتم الثورة السياسية ، ولم يكدهم يمضي عام على إنشائها ، حتى أخرجت المطبعة للدكتور طه حسين كتابه في « الأدب الجاهل » ، الذي ظهر وكأنه إعلان بقيام منهج علمي جديد ، يرسم خطوات المنهج الديكارتي في البحث ، فيفرض الخطأ فيما توارثناه من معرفة ، حتى يثبت صوابه بالبرهان العلمي ، صوابا لا يرتكز على تمييز سابق لفكرة معينة ، فإذا كان المعلوم الشائع المتوارث هو أن الشاعر الفلاني قد عاش في العصر الفلاني ونظم القصائد الفلانية ، فلنفرض بادئ ذي بدء أن لم يكن لهذا الشاعر وجود ، ومن ثم لا يكون هو ناظم القصائد المنحولة له ، ثم نمضي في البحث على هذا الأساس الحر ، لننتهي إلى ما يؤدي إليه السير المنهجي من نتائج . . . ولأنها لقفزة طويلة نحو البحث الفكري ، أن تدعو الناس إلى ضرورة الشك في صحة النصوص الموروثة ، قبل أن تعيد إليها الصواب عن طريق البحث العقلي المجرد .

ولأنه لما يدل على سريان الروح العقلية إبان الفترة التي نتحدث عنها أن نظرية التطور الداروينية وما يتشعب عنها من فروع بعد أن كان الجهر بها في نهايات القرن التاسع عشر ، يستدعي من رجال الفكر يقظة ليردوا على ما كان يظن أنه خطر على العقيدة الدينية - كما حدث عند ما نشر جمال الدين الأفغاني كتابه في « الرد على الدهريين » - أصبحت الآن مادة شائعة بين طليقات المثقفين . ففي سنة ١٩٢٤ أصدر إسماعيل مظهر كتابه « ملهى السيل » ( وكان مظهر قد ترجم إلى العربية قبل ذلك كتاب أصل الأنواع لداروين ) ، ليكون هذا الكتاب الجديد تطبيقا للنظرية على موضوعات عامة مما كان يعني به الكتاب المصلحون عندئذ ، وهو يقول في مقدمته لهذا الكتاب « إن المذهب النشوء والارتقاء من الأثر في فروع العلوم الحديثة ، مما يجعلني أعتقد تمام الاعتقاد بأن هذا المذهب جدير بأن يقف الإنسان أكبر

شطر من حياته وجهوده في سبيل دوسه وتقله إلى العربية ، وأبناء الضاد على أبواب انقلابه علمى أدبى ، أنحلت معاولة تهلم في بناء أساليبنا القديمة ، لتحل محلها أساليب حديثة للتفكير ، ويهتما من هذا النص هذه الجملة الأخيرة لأنها تؤيد ما نصف به فترة ما بين الحربين في مصر ، من الناحية الفكرية ، وهو أنها فترة انقلاب علمى وأدبى ، تهلم أسلوبيا قديما لتحل محلها أسلوبا جديدا ، هو الأسلوب العلمى العقلانى القائم على الدرس والتحصيل .

وهنا نذكر كتابا آخر أصدر سنة ١٩٢٥ كتاباً آخر عن « نظرية التطور » - مما يدل على أن الفكرة كانت عندئذ تشغل الأذهان - لكن هذا الكتاب من هذا الكاتب لم يكن عرضاً طارئاً في حياته الفكرية بل كان جزءاً لا يتجزأ من طريق واحد عاشه الكاتب ليبلغ به هدفاً واحداً جعله نصب عينه ، وأما هذا الكاتب فهو سلامه موسى ، وأما طريق حياته الفكرية فهو الإيمان بالعلم الحديث وما يقتضيه من ضرورة تطوير الأدب والحياة بأسرها ، وأما الهدف المقصود بهذا كله فهو أن يقيم بناء جديداً على أنقاض بناء قديم ، فلم يأل سلامه موسى جهداً في كل ما كتب ، ليقاوم الأسلوب القديم في التفكير وفي الكتابة ، فإذا كان التقليديون يعنون بصقل العبارة اللغوية عنابة تستنفد كل طاقاتهم بحيث لا يبقى شيء منها لأى معنى يتقلونه إلى القارئ ، فقد أراد هو بما أسماه « الأسلوب التلفرافى » في الكتابة أن نجى العبارة عنادة للمعنى المراد تقله ، بحيث لا تحشر فيها لفظة واحدة لا تخلم المعنى المقصود .

لقد تميزت فترة ما بين الحربين بكثير من القلق الفكرى ، الناتج عن إحساس المثقفين بضرورة الجمع بين طرفين كانا ما يزالان يبيلوان وكأنهما تقيضان لا يجتمعان ، وهما : الثقافة التقليدية الموروثة من جهة ، والثقافة الأوروبية المنقولة من جهة أخرى ، وكان السؤال قد بدأ يطرح نفسه على رجال الفكر ، وهو : هل من سبيل إلى الجمع بين الثقافتين في وحدة عضوية

واحدة ، لا تتخلى عن الطابع المحلي المميز ، ولا تقتصر في مساهمة العالم المعاصر ؟ هنا كنت نجد ثلاث إجابات تصدر عن ثلاث فئات من المفكرين وتستيعب ثلاث أساليب في الكتابة : فإجابة يتمسك بها أصحابها بالتقديم الموروث فكراً وأسلوباً ، ومن هؤلاء مصطفى صادق الرافعي ، وإجابة يريد بها أصحابها القضاء الكامل على التقديم الموروث والأخذ من الثقافة الأوروبية — علماً وأدباً وأسلوب كتابة وطريقة حياة — أخذوا مطلقاً غير مشروط بشرط ولا مقيد بقيود ، ومن هؤلاء : سلامة موسى ، وإجابة ثالثة يحاول بها أصحابها أن يجدوا موقفاً وسطاً يجمع بين الطرفين ، فهم إذا كتبوا جاءت عباراتهم ملتزمة بقواعد الأسلوب العربي المتين ، وهم إذا فكروا حاولوا المزج بين موضوعات القديم وموضوعات الحاضر ، وكان من حسن الطالع أن وقعت في هذه الطائفة جبهة الأعلام من رجال الفكر والأدب : العقاد ، طه حسين ، هيكمل ، المازني ... وغيرهم ، فلهؤلاء جميعاً مجموعات من مقالات كتبوها خلال الفترة التي نتحدث عنها ، ثم جمعوها في كتب يمكن أن تطالع أي كتاب منها ، لتجد ثقافة الغرب قد جاورت ثقافة العرب الأقدمين في تألف وانسجام . إذ قد نجد فصلاً عن هومر أو شكسبير أو شل ، يعقبه فصل عن امرئ القيس أو ابن الرومي أو المتنبي ، وهكذا .

للعقاد في هذه الفترة « مطالعات في الأدب والحياة » ( ١٩٢٤ ) ، « وساعات بين الكتب » ( ١٩٢٩ ) و « المازني » و « حصاد الهشيم » ( ١٩٢٤ ) و « قبض الريح » ( ١٩٢٧ ) و « صنوق الدنيا » ( ١٩٢٩ ) وإن القارئ ليلترك من مجرد المقارنة بين عنايات الكتب عند الأول وعنايات الكتب عند الثاني ، أن هذين الزميلين الصديقين ، وإن يكونا قد اتفقا على الهدف ( وهو الجمع بين الثقافتين ) فقد اختلفا في طريقة التناول : الأول جاد إلى درجة التزم فكراً وأسلوباً ، والثاني جاد في فكرته ساخر تملؤه روح الفكاهة في طريقة عرضه ، ولهيكل من أمثال هذه المجموعات الجاهزة بين

الثقافتين « في أوقات الفراغ » ( ١٩٢٥ ) سبقه كتاب من جزئين عن جان چاك روسو ( ١٩٢١ - ١٩٢٣ ) أسهم به في إثراء الفكر السيامى الذى صاحب الثورة السياسية ، ليكون الفعل مقرونا بالنظر ، وهو في طريقة كتابته وسط بين العقاد والمازنى ، فهو لا يبلغ من الأسلوب العابس مبلغ العقاد ، ولا من الأسلوب الضاحك مبلغ المازنى ، ويكتفى بروح سمحة منبسطة الأسارير تسرى بن أسطره .

وأما طه حسين فقد كانت طريقته في الجمع بين الثقافتين ، أن يعالج موضوعا عربياً قديماً بأسلوب غربي جديد ، وأن يكون مع الدعوة إلى العقل العلمى مرة ، ومع الدعوة إلى وجدان القلب مرة ، فانظر إليه كيف فجر قنبلة الفكرية العقلانية سنة ١٩٢٦ بكتابه عن الأدب الجاهلى ، ليعود سنة ١٩٣٣ فيصدر رثاءته الأدبية « على هامش السيرة » فيقول في مقدمته : « أنا أعلم أن قوماً سيضيفون بهذا الكتاب ، لأنهم محدثون يكبرون العقل ، ولا يتقون إلا به ، ولا يطمثون إلا إليه ، وهم لذلك يضيفون بكثير من الأخبار والأحاديث التى لا يسيغها العقل ولا يرضاها . . . وأحب أن يعلم هؤلاء أن العقل ليس كل شيء ، وأن للناس ملكات أخرى ليست أقل حاجة إلى الغذاء والرضى من العقل » .

لا عجب أن رأينا النقاد من زملائه يتصدون له بالتحليل والمقارنة فهذا هيكلى يكتب فور صدور « على هامش السيرة » فيقول : « إنه ( أى طه حسين ) إلى حين وضع كتابه هذا ، كان من أولئك الذين يكبرون العقل ولا يتقون إلا به ، فهذا الكتاب تطور عظيم في نفسية طه وفي نظراته للحياة ، تطور واضح صارخ يكفى لتبينه أن نقرأ معا مقدمتين : مقدمة « على هامش السيرة » ومقدمة « في الأدب الجاهلى » . . . إن بين في الأدب الجاهلى ، و « على هامش السيرة » موضعاً للمقارنة ، فكلاهما

يتحدث عن العصر الجاهلي الذي سبق مولد النبي عليه السلام ، والذي حاصر هذا المولد ، والكتاب الأول يهدم ما جاءت به الأساطير عن الجاهلية ، يل يهدم الكثير مما ينسب للجاهلية من شعر ونثر ، ويراها من وضع المتأخرين لأغراض دينية أو مخالفة للدين ، والكتاب الأخير يجلو هذه الأساطير وينمقها ، ويرى في ذلك غذاء لما سوى العقل من ملكات الناس ،

تلك كانت طريقة طه حسين في الجمع بين الثقافتين ، فهو « لم يتطور في نفسه ولا في نظراته للحياة » كما يعلل هيكل لهذا الجمع ، بل إن الثقافتين كليهما قد اجتمعتا فيه على نحو يجسد لنا في رجل واحد ، ما كنا وما لأنزال نأمل أن نبلفه من وحدة ثقافية تجمع لنا الطرفين ، ولعل الدكتور محمد عوض محمد كان أصدق تصويراً في تعليقه على كتاب على هامش السيرة « حين قال عن طه حسين - بطريقة الفكاهة - « إن ثقافته الحقيقية هي ثقافة أزهرية متينة قوية الأسس . . . وأن ليست ثقافة للغربيين . . . إلا رواء وطلاء ، إن يهر العين منظره ، فإنه لا يذهب إلى غور بعيد ، وقديما قال نابليون في الروس : إنك إذا حككت الروس بدا لك التثري ، وفي وسعنا أن نقول إذا حككت طه حسين برفق ، بدا لك الأزهرى القح الصميم بكل ما تحمله هذه الكلمة من فضل وعلم » .

ولو كان طه حسين حين كتب « على هامش السيرة » قد تطور في نفسه وفي نظراته للحياة - كما قال هيكل عنه - لما رأينا بعد « على هامش السيرة » يعود مرة أخرى فيصدر كتابه الهام « مستقبل الثقافة في مصر » ( ١٩٣٩ ) ليقول به للناس إنه لا بد لنا من الأخذ عن الأصول الثقافية اليونانية ، استمراراً لما كان آباؤنا الأقدمون قد فعلوا في نهضتهم الفكرية ، حين طفقوا يتقنون ثقافة اليونان العلمية والفلسفية بغير حرج ولا تردد ، ولا ترك الحديث عن طه حسين في هذا الموضوع من المقال ، دون أن نذكر ترجمة حياته الرائعة التي كتبها سنة ١٩٢٩ بعنوان « الأيام » ، فجاءت هذه الترجمة

الدائمة من أجل الثمار الأدبية في تلك الفترة ، التي اجتمعت فيها روافد الثقافة كلها من شرق ومن غرب .

هكذا قضينا أعوام العشرين الثالث والرابع من هذا القرن ، نمد ذراعا إلى تراثنا فنحيه ، وذراعا إلى الثقافة الأوروبية فنتقنها ، وإنه لجدير بالذكر في هذه المناسبة ، أن نشر إلى عدد من المجلات التي ظهرت عندئذ وشاعت شيوعاً واسعاً ، وكانت من أفضل الأدوات الثقافية التي هبات النفوس والعقول لتقبل نهار جديد في تاريخنا الثقافي ، ستظهر بوادره بعد الحرب العالمية الثانية ، ويبلغ التضج بعد ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ - وأما هذه المجلات التي نشير إليها ، فهي « السياسة الأسبوعية » التي كان يرأس تحريرها محمد حسين هيكل ، و « البلاغ الأسبوعي » الذي كان يكتب فيه العقاد ، و « المجلة الجديدة » التي أصدرها وكان يرأس تحريرها سلامة موسى ، و « الرسالة » التي أصدرها وكان يرأس تحريرها أحمد حسن الزيات و « الثقافة » التي كان يشرف عليها أحمد أمين ، وأصدرتها لجنة التأليف والترجمة والنشر ، وهي لجنة تتألف من جماعة من رواد الثقافة الجديدة ، انشئت سنة ١٩١٤ لتدل باسمها وبنوع جهودها على اتجاهات الحركة الثقافية في هذا القرن العشرين كله ، إذ هي حركة تقوم على « الترجمة » عن الفكر والأدب الأوروبيين ، و « النشر » لخطائر التراث القديم ، لتخرجها إلى النور من خزائن الكتب ، و « التأليف » الجديد الذي يحمل طابعنا الحديث بما فيه من أصالة نستمد غلاءها من المادة المترجمة والمادة المنشورة على السواء .

## - ع -

لأحسب الحركة الثقافية التي عاشتها مصر فيما بين الحربين ، تحاول فيها الجمع بين ثقافتين ، لأحسب تلك الحركة تتضح معالمها بأنصع ما تتضح به في أمثلة نسوقها لبعض الموضوعات التي كانت تشتجر فيها .

الأفلام خلال تلك الفترة ، خصوصاً إذا تذكرنا حقيقة هامة جداً في هذا الصدد ، هي أن الكاتب الواحد قد يأخذ بهذا الرأي مرة وبذلك الرأي مرة أخرى ، مما يدل على أن فوران الآراء والمذاهب لم يأذن لأحد عندئذ بالاستقرار على فكرة واحدة أمداً طويلاً ، مادامت هذه الفكرة ماسة بأركان البناء الفكرى الجليل الذى كان المصريون عندئذ فى سبيل إقامته ، ومما يدل كذلك على إخلاص المفكرين حينئذ لبلوغ غايتهم فى بعث الأمة بعثاً فكرياً شاملاً ، إخلاصهم لذلك إخلاصاً لم يسمحوا لأنفسهم معه أن يتعصبوا لفكرة أو لآخرى ، إذا أثبت تطور الأحداث خطأها وتعويقها لجرى التاريخ .

وأول موضوع نسوقه مثلاً للصراعات الفكرية فى عشرينات هذا القرن وثلاثيناته ، هذا الموضوع الأساسى بالنسبة إلى إقامة البناء الثقافى الجليل : ما هى الأصول الأولى التى نرد المصريين إليها ؟ أهى أصول قرعونية أم هى أصول عربية لانجاوزها إلى ما وراءها فى التاريخ ؟ وقد ناصر الفرعونية سلامة موسى ومحمد حسين هيكل وغيرهما إلا أن هيكلًا عاد فتبين وجه الخطأ فيما بدأ بالدفاع عنه ، فقاد بدأ هيكل — بمناسبة صدور كتاب عن ( قصص البردى ) لعالم أثري عصرى ( ١٩٢٦ ) — بدأً هيكل فى ربط الصلة بين مصر القديمة ومصر الحديثة مؤكداً أن بين الحالتين « اتصالاً نفسياً وثيقاً ينسأه كثيرون ويحسون أن ما طرأ على مصر منذ عصور الفراعنة من تطورات فى نظم الحكم وفى العقائد الدينية وفى اللغة وفى غير ذلك من مقومات الحياة ، قد فصل بين هذه الأمة الحاضرة وبين الأمة المصرية القديمة ، فصلاً حاسماً ، جعلنا إلى العرب أو إلى الرومان أقرب منا إلى أولئك الذين عمروا وادى النيل فى ألوف السنين التى سبقت المسيحية » .

فبرد على هذه النزعة الفرعونية كتاب يؤمنون بأن جنودنا عربية ، وبأنه من العيب أن نردها إلى أبعد من ذلك في التاريخ ، لتضل في متاحف القرون ، ومن هؤلاء أحمد حسن الزيات حين قال : « اشتهر بالرأى الفرعونى اثنان أو ثلاثة من رجال الجدل وساسة الكلام ، فبسطوه في المقالات ... حتى خال بنو الأعمام في العراق والشام أن الأمر جد ، وأن الفكرة عقيدة وأن ثلاثة من الكتاب أمة ، وأن مصر — رأس البلاد العربية — قد جعلت المآذن مسلات ، والمساجد معابد ، والكنائس هياكل ، والعلماء كهنة » وبعد أن يعضى الزيات بأسلوبه الهيب البليغ في التهمك من الفكرة للفرعونية وأصحابها بلخص الموقف بعبارة ، فيقول : « وبعد فإن ثقافتنا الحديثة إنما تقوم في روحها على الإسلام والمسيحية ، وفي آدابها على الآداب العربية والغربية ، وفي علمها على القرائح الأوروبية الخاصة ، لها ثقافة الردى فليس يربطها بمصر العربية رباط ، لا بالمسلمين ولا بالأقباط » .

• • •

ونسوق مثلاً ثانياً للموضوعات التي اختلف فيها رجال الفكر في الفترة التي نحللها ، وكيف جاء اختلافهم في موضوع الخصائص الأصلية التي يتميز بها المصريون ، وهل هي أقرب إلى خصائص اليونان ، أو إلى خصائص العرب ، ومرة أخرى ننبه إلى نقطة هامة ، وهي أن المتعارضين لم يثبتوا على آرائهم فيما كانوا يعرضون بالرأى فيه ، ومبادلة الرأى هذه المرة كانت بين توفيق الحكيم وطه حسين ، فيطرح الحكيم المشكلة بقوله : إنما الأمر الذي يحتاج إلى كلام هو معرفة بميزات الفكر المصري ، معرفة أنفسنا ، حتى تتبين بلحينا مهمته : هذه هي المسألة ( وليلاحظ قارئ اليوم أن هذه نفسها ما زالت هي المسألة المطروحة أمام المفكرين ، وقد دنونا من ختام للعقد السابع من القرن العشرين ) ... ويمضى الحكيم في حديثه ليؤكد



أن الروح المصرية والروح العربية مختلفتان ، ولقد اختلطت إحداهما بالأخرى على نحو يصعب معه فصلهما ، لتمييز الواحدة من الأخرى ، لكن هذا الفصل أمر لا بد منه ، إذا أردنا أن نتبين أنفسنا ، وبعرض الحكم تحليله هو على قرائه ، فيبين - أولا - أن دراسة الفن المصرى والفن الإغريقى كفيلة بأن تبرز الفرق بين العقليتين : « ما بال تماثيل الآدميين عند المصريين مستورة الأجساد ، وعند الإغريق عارية الأجساد ؟ هذه الملاحظة الصغيرة تطوى تحتها الفرق كله ، نعم ، كل شيء مسترخى عند المصريين ، عار جلى عند الإغريق ، كل شيء فى مصر خفى كالروح ، وكل شيء عند الإغريق عار كالمادة . كل شيء عند المصريين مستر كالنفس ، وكل شيء عند الإغريق جلى كالمنطق ، فى مصر الروح والنفس ، وفى اليونان المادة والعقل » ، وبعد هذه المقارنة يجرى الحكم مقارنة أخرى لنتم له المقدمات ، مقارنة بين اليونان والعرب ، فيقول إن خط الإغريق مماثل لخط العرب : « كل تفكير العرب وكل فن العرب فى لذة الحس والمادة ، عند الإغريق الحركة ، أى الحياة ، وعند العرب السرعة ، والخلاصة هى أنه « من المستحيل أن نرى فى الحضارة العربية كلها أى ميل لشئون الروح والفكر بالمعنى الذى تفهمه مصر والهند من كلمتى الروح والفكر » ولا ريب عندى أن مصر والعرب طرفا نقيض : مصر هى الروح ، هى السكون ، هى الاستقرار ، هى البناء ، والعرب هى المادة ، هى السرعة ، هى الطعن ، هى الزخرف ، مقابلة عجيبة : مصر والعرب وجهها الدرهم ، وعنصر الوجود ، أى أدب عظيم يخرج من هذا التلقيح ؟ إنى أتمنى للأدب المصرى الحديث هذا المصير : زواج الروح بالمادة والسكون بالحركة ، والاستقرار بالقلق ، والبناء بالزخرف » :

ويرد طه حسين على الحكم ، رافضا أن تنسب الروح المصرية إلى

أصول تبعد بها عن العرب وعن اليونان ، ذلك أن الغوص بالروح المصرية الحديثة إلى الأصول الفرعونية مضطر إلى الضرب في مجاهل التخمين ، على أن النسبة إلى العرب أمر قائم مشهود : « نحن - إذن - أمام أمرين ، أحدهما عرضة للشك الشديد ، لا تكاد تعرف منه شيئاً ، والآخر لا سبيل إلى الشك فيه ، أحدهما حياة مصر القديمة وحضارتها العقلية - إن صح هذا التعبير - والآخر حياة العرب وحضارتهم ، فلإى أى الأمرين نفرع لنقيم عليه بناء أدبنا الجديد ؟ إلى الشك أم إلى اليقين ؟ » ويمضى الدكتور طه حسين في رده على الحكيم ليخلص إلى جوهر الموضوع ، وهو : ثم تتكون روح مصر منذ استعربت ؟ ويحجب بأنها تتكون من عناصر ثلاثة ، أولها العنصر المصرى الخالص الذى ورثناه من المصريين القدماء ، وثانيها هو العنصر العربى الذى يأتينا من اللغة ومن الدين ومن الحضارة ، وثالثها هو العنصر الأجنبى الذى أثر في الحياة المصرية دائماً ، والذى سيؤثر فيها دائماً ، وهو هذا الذى يأتينا من اتصالها بالأمم المتحضرة في الشرق والغرب . وجاءها من اليونان والرومان واليهود والفينيقيين في العصر القديم ، وجاءها من العرب والترك والفرنجية في القرون الوسطى ، ويمحيها من أوروبا وأمريكا في العصر الحديث ( راجع مجلة الرسالة ، أعداد شهر يونيو ١٩٣٣ ) .

ونسوق مثلاً ثالثاً مما كان يدور فيه القول بين الأدباء والمفكرين في فترة ما بين الحربين ، موضوع القديم والجديد في تصور الناس للأدب . فهناك من ينصرفون باهتمامهم إلى صقل اللغة وتجويدها دون أن تكون هناك لفكرة التى ينقلونها بتلك اللغة ، وهؤلاء هم أنصار القديم ، وهناك من يهتمون بالفكرة أول ما يهتمون ، وهؤلاء هم أنصار الجديد - بتعبير أبناء الفترة التى نعرضها هنا - ، ونستطيع أن نتخذ سلامة موسى مثلاً متطرفاً لفريق المجددين ، ومصطفى صادق الرافعى مثلاً متطرفاً لفريق المتشيعين للقديم .

كتب سلامة موسى - مهاجرا يقول : « أدباء الصنعة يكتبون وكل مهمهم محصور في تأليف استعارة خلابة أو مجاز جميل ، أو كناية بارعة ، أو غير ذلك من الفقايع ، فإذا أراد أحدهم أن يؤلف كتابا أو يضع مقالة ، لم يكن أقل عناية بالموضوع الذي يكتب فيه ، وإنما يعتمد إلى الفقايع ، فيؤلف منها عبارة خلابة ، فيتوكل بها لإنشاءه ، أو يرصها رصا ، وكثيرا ما يعجز أمثاله عن تأليف عبارة من إنشائهم الخالص . . . . . وكتب كذلك في موضع آخر يقول : « في مصر وسوريا طبقة من الأدباء لها عيون من خلف رعوسها ، فإذا نظرت لم تر سوى الماضي ثم هي مع ذلك لا ترى كل الماضي ، وهي لو استطاعت أن تفعل ذلك .، لكان لها من ذلك بصورة بالحاضر والمستقبل ، أجل ، لو كانت هذه الطبقة تنظر إلى الماضي خلال تلسكوب العلوم الحديثة لاستطاعت أن تقرأ لغة الطبيعة ، وتترك أن روح العالم هي روح نشوء وتطور . »

ويرد الرافعي على هذا الهجوم ، فيؤكد أن علته الحقيقية ترجع إلى التمكن من لغة العرب وأدبهم ، فمن لم يجد في حياته الفرصة لهذه الدراسة ، وشاعت له ظروفه أن يدرس لغة أجنبية ، راح يتهم اتهامات مصلوها صجزة عن التعبير بلغة العرب ، وهنا يتدخل الدكتور طه حسين ، فيناصر سلامة موسى بعض المناصرة ، ويصحح الرافعي فيما ذهب إليه ، فيقول : « نعتقد أن الأستاذ الرافعي يسرف في هذا الحكم ، ولعل مصدر إسرافه . . . ، أنه أخطأ فهم ما يكتب أنصار المذاهب الغربية ، وهو إنما أخطأ الفهم لأنه أخطأ اللوق وإنما أخطأ اللوق لأنه أخطأ الفهم ، إن بعض أنصار المذهب الجديد . . . قد أدخلوا من اللغة العربية وآدابها بحط لا بأس به ، وإن قوتهم في اللغة الأجنبية وآدابها لم تعملهم على أن يضيعوا حفظهم في اللغة العربية وآدابها ، إذن فانتصار هؤلاء للمذهب الجديد ليس ضعفا ، وليس اعتيالا لأنفسهم وليس تعصبا للأدب الأجنبي الذي تفوقوا فيه . »

وهذا مثل رابع تقدمه لما كان يشغل الأدباء والمفكرين في مصر إبان الفترة التي نتحدث الآن عنها - فترة ما بين الحربين - فلم يكن يمكن أن يختلف المختلفون على أى الثقافتين يجب علينا الالتئام إليها في نهضتنا الأدبية : العربية القديمة أم الأوروبية الحديثة ؟ بل حدث خلاف فرعى بين أنصار الثقافة الأوروبية الحديثة أنفسهم ، كان السؤال هذه المرة هو : أى الثقافتين الأوروبيتين يجب الأخذ بها قبل أختها ؟ أى ثقافة اللاتين أم ثقافة السكسون ؟ وبدأ الحوار في هذا الموضوع بمقالة نشرها العقاد تعليقا على كتاب أصدره أنطون الجميل عن «شوق شاعر الأمراء» ، فجاءت في هذا التعليق موازنة بين طريقة اللاتينيين في النقد الأدبي وطريقة السكسونيين ، خلاصتها أن الأولين ينقدون الأدب ، وكأنهم يتحدثون حديثا ظريفا في صالون ، وأن الآخرين ينقدون الأدب تقلدا موضوعيا يضرب في لباب الموضوع بغير اصطناع الظرف الاجتماعي الواجب اصطناعه في ندوات الأصدقاء ، وكأنه العقاد فيما كتب على اعتقاد بأن ثمة فرقا بين الثقافتين ينبثق من الفرق بين المراجعين ، وأن هذا الفرق واضح في مفكرينا وأدبائنا أنفسهم ، فمن درس منهم الثقافة اللاتينية وجدته أقرب إلى أن يكون مؤرخا للأدب أو شارحا له ، ومن درس منهم الثقافة السكسونية وجدته أقرب إلى أن يكون هو نفسه كاتباً أدبيا أو شاعرا .

وهنا تعصى الدكتور طه حسين للرد والتصحيح ، زاعما أن «ليس هناك نقد لاتيني ونقد سكسوني ، وإنما هناك نقد فحسب ، نقد يعتمد على هذا النوع الفني العالى الذى أحدثته الثقافة اليونانية واللاتينية ، وورثته عنهما الأمم الحديثة على اختلاف أجناسها وبيئاتها ، فكل النقاد من الفرنسيين والإيطاليين والألمانيين والإنجليز قد قرعوا آيات البيان اليوناني واللاتيني وذاقوا آيات الفن اليوناني والروماني لأنفسهم ، أو كوت لهم هذه القراءة ذوقا عاما مشتركا بينهم جميعاً يختلف في ظاهره ولكنه لا يختلف في جوهره

لأن هذا الجوهر واحد مستمد من هوميروس وبندار وسوفوكل وأرسطوفان وأفلاطون .

## ٥

هكذا كنا في فترة ما بين الحربين ، نحاول العثور على الجذور العميقة التي يمكن أن نبت منها شجرة الحياة المصرية الجديدة ، نحاول ذلك في الشعر ، وفي النقد الأدبي وفي الفكر النظري ، لكن هذه المحاولة جاوزت ذلك كله ، جاوزته إلى مجال الخلق الأدبي الجديد في القصة والمسرحية ، قلن كان الشعر صورة مألوفة في الأدب العربي منذ أقدم العصور فلم تكن القصة — بمعناها الفني الحديث — ولا المسرحية مألوفتين معروفتين ، فإذا لو أجرينا عليهما محاولات ، لتتخذ منهما وسيلتين جديدتين في البحث عن أنفسنا ؟ لقد بحثنا عن هذه النفس في القصيدة وفي المقالة ، وبني أن نلجأ إلى طريقتين أخريين في التحليل والتجسيد ، التحليل الذي يتعقب سلوك الناس إلى أصوله الأولى ، والتجسيد الذي يبلور روح المجموع في أشخاص يصورهم كاتب القصة أو كاتب المسرحية .

وكانت أولى محاولتنا الجادة في القصة — كما ذكرنا — هي « زينب » وهي القصة التي كتبها محمد حسين هيكل في منتصف العقد الثاني من القرن ، كتبها ليجسد فيها دعوة قاسم أمين إلى حرية المرأة ، وليعرض في حوادثها عيوب المجتمع التقليدي الذي يحول دون امرأة ورجل متحابين لا شيء إلا لأحدهما من طبقتين متخافتين من حيث الغنى والفقير .

ونمضي إلى العقد الثالث من القرن ، فنرى « المقالة » قد ملأت الفراغ الأدبي كله سواء في ذلك المقالة السياسية التي اشتعلت حرارة من نار الثورة ، والمقالة الأدبية والفكرية التي انتقل إليها الخلاف السياسي الملهم بين الكتاب

ليصبح خلافا فكريا فلسفيا - حتى إذا ما بلغنا أواخر العقد الثالث هذا ، صادفتنا ألوان أدبية جديدة : صادفتنا « الأيام » للدكتور طه حسين ، و « عودة الروح » لتوفيق الحكيم ، وبعض المسرحيات الشعرية لأحمد شوقي ، وهي كلها - بمعنى من المعاني - محاولات في سبيل العثور على حقيقة أنفسنا : أهي تفوص بنا إلى جذور فرعونية كما يذهب توفيق الحكيم في عودة الروح ؟ أم هي جمع بين الثقافة العربية الأصيلة والروح الغربية ، كما يتمثل هذا الجمع في ترجمة طه حسين لحياته ، وفي مسرحيات شوقي الشرقية المضمون الغربية الشكل ؟

لقد جاءت قصة « عودة الروح » في موضعها الزمني من تاريخنا الفكري الحديث ، شاهدا قويا على رغبة المصري - إذ يرى نفسه في دوامة التيارات الثقافية الوافدة إليه من كل صوب - في أن يثبت ذاته إثباتا يجعلها « مصرية » خالصة تتميز بطابع خاص ، وهي ذات تصارع الزمن لتتخذ وتستعصي على الفناء ، ثم هي في هذا الصراع لا تجمد ولا تتجمد إلا لكي تثور حين يظهر لها من أصلابها زعيم قائد ، ولئن جرت الأسطورة المصرية القديمة برواية عن إيزيس وكيف طفتت تجمع أوصال أخيها أوزيريس الممزقة المبعثرة حتى أعادته كائناً سوياً تدب فيه الروح من جديد ، فهكذا تجري الحياة في مصر أبداً على مر التاريخ الطويل : يمزق أشلاءها من يمزق ، لكن ذلك لا يطول طويلاً حتى يتولاها زعيم من أبنائها فيجمع شملها ويعيدها أمة سوية ممثلة بدوافع الحياة .

ونخصي مع الزمن إلى العقد الرابع من هذا القرن - الثلاثينات - لنجد أنفسنا أمام حصاد غني من ثمار القريحة الأدبية في القصة والمسرحية ، لكن المحاولة الرئيسية لم تزال هي هي ، وأعني محاولة البحث عن حقيقة أنفسنا فيها نحله من شخصيات نصورها بوحى من الواقع الملموس ، كل كاتب بحسب استعداده وطريقته في الخلق الفني ، فإذا كان توفيق الحكيم قد لمس

للصراع العنيف بين المصري وتيار الزمن ، لمسه في قصته « عودة الروح » ،  
 فقد عاد إليه بصورة أصرح - وأقوى - في مسرحيته « أهل الكهف »  
 ( ١٩٣٣ ) التي بناها على القصة الواردة في الكتاب المقدس وفي القرآن  
 الكريم ، إلا أن الكاتب هنا قد جعل فعل الزمن أقوى من عواطف الإنسان ،  
 فهو لاء هم أهل الكهف بعد أن استغرقوا في نوم طويل ، أبعدهم عن مجرى  
 الحوادث مئات السنين ، عادوا إلى الحياة من جديد ، وانطلقوا يبحثون  
 عما كان يربطهم بها من روابط : الوالد يبحث عن ولده فيعلم أنه مات منذ  
 قرن كامل ، فلا يطيق العيش بعد أن انفصمت روابطه بالناس من حوله ،  
 وهذا حبيب يلتبس بحييته ، فيلتقي بمحفلة لها ، شبيهة بها ، فيحسبها الحبيبة  
 القديمة ، ويحدث أن تحبه هذه المحفلة ، لكن ما إن اكتشف كلاهما حقيقة  
 الواقع ، حتى تصعقهما هذه الحقيقة ، فلا يحتملانها ، وهكذا قل في  
 سائرهم ، كل منهم تفجؤه الفجوة بين حقيقته هو ، والحقيقة الخارجية  
 فيؤثر الموت على حياة لاروابط فيها بينه وبين أهلها .

إن كاتبنا المسرحي العظيم ، يؤمن في أعماق نفسه بوجود قوة غيبية  
 لا قبل للإنسان بردها ، فإن أوهمه خياله - أو أوهمه العقل المحدود -  
 بأنه قادر على أن يفرض سلطانه ، حدثت الفاجعة ونزلت المأساة ، ولذلك  
 لا مفر للإنسان إذا أراد لنفسه عيشا سعيداً ، من أن يجها في ظل إيمانه  
 وعلى دفء عاطفته ، وأن يحصر المعرفة العلمية في حدودها مهما ضاقت  
 تلك الحدود ، ولعل هذا هو الفارق الرئيسي بين ما يسمى بالشرق  
 وما يسمى بالغرب - في التقسيم الثقافي لمجموعات البشر - وهو أن الغرب  
 يدعى بعلمه العقلي أكثر مما يستطيع ، وأكثر مما يوفر للحياة الإنسانية  
 هناؤها ، وأما الشرق ، فلو ترك لطبيعته ، أثر أن يستمع إلى صوت  
 وجدانه ، حتى وإن لم يعد له بالعلم الكثير من هذا الكون الكبير ، وإذا  
 شئت عبارة موجزة تلخص هذا الفارق بين الثقافتين ، فقل إن في الغرب  
 علما وفي الشرق تصوفا ، وإن التصوف أعلى مرتبة من العلم .

هذا وهو فى مسرحية أخرى له : مسرحية « شهرزاد » يجعل بطلها شهریار يبلغ من المتعة الحسية الجسدية أقصى مداها ، لكنه بعد ذلك لم يسترح ولم يطمئن ، يريد معرفة سر الكون ، لكن هذا السر يستغل على فهمه العقل ، ولم يكن له بد - إذا أراد الوصول - من أن يلجأ إلى بصيرته التى تنفذ به خلال العالم المنظور ، ولأفهدا العالم المنظور ضارب حوله بنطاقه ، لا يجد له منه مهربا ، لوجمل أدواته هى الحواس التى تشهى ، والعقل الذى يفسر . . . ومن هذه الزاوية نفسها - زاوية الإيمان بقصور العقل والعلم ، يكتب الحكيم قصة « عصفور من الشرق » ليرد بها على غرور الغرب بعلمه وآلاته : « فإذا صنع لنا العلم ؟ وماذا أفدنا منه ؟ الآلات التى أتاحت لنا السرعة ؟ وماذا أفدنا من هذه السرعة ؟ البطالة التى تلم بعالمنا ، وإضاعة مايزيد من وقت فراغنا فيما لايتفع . . . ولا نترك توفيق الحكيم فى ثلاثينات هذا القرن . دوّن أن نذكر كتابه « يوميات نائب فى الأرياف » الذى يقدم صورة نضرة للحياة فى الريف المصرى ، ومدى ما كان يفهم أهل الريف عن التشريعات والقوانين ، فهم لا يفهمونها ولا يدركونها ، وهى لا تراعى حقائق معاشهم ومدى إدراكهم .

وظهرت فى الثلاثينات قصتان للصديقين المازنى والعقاد ، فقصة المازنى عنوانها « إبراهيم الكاتب » ( ١٩٣٢ ) وهى بمثابة ترجمة ذاتية للكاتب ، تحلل ظاهرة الحب التى تربط بين الرجل والمرأة ، كما تشير إلى صفة رئيسية فى الكاتب ، وهى انحصاره فى ذاته ، وأما قصة العقاد فعنوانها « سارة » ( ١٩٣٨ ) وهى - كترميلتها - تحليل لظاهرة الحب بين الرجل والمرأة ، لكن التحليل هنا مأخوذ من زاوية جديدة ، هى الزاوية التى يكون فيها المحب عقلا كله ، والحبيبة حيوية جسدية كلها . . . ترى هل شغل الكاتبان فى قصتهما هاتين بتحليل الحب ، نتيجة لظفر المرأة بحريتها



عندئذ على نطاق ملحوظ ؟ وهذا تكون هاتان القصتان مكلتين - من حيث الوظيفة الاجتماعية التي تؤديانها - لقصة « زينب » التي أخرجها هيكل سنة ١٩١٤ ، فكلها تجسيد للتأفج التي تترتب على دعوة قاسم أمين إلى حرية المرأة : في « زينب » لم تكن المرأة قد ظفرت من حريتها إلا بقبس ضئيل يتيح لها أن تحب ، دون أن تجهر بحبها ، وفي « إبراهيم الكاتب » تتعدد المحبوبات للحبيب ، وفي « سارة » تلعب المحبوبة بعقل حبيبها ، كأنما في هذا إشارة إلى أن الحرية للمرأة قد زادت على حددها المأمول .

## ٦

وتنشب الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٣٩ ، لتلوم حتى سنة ١٩٤٥ ، فتكون نتيجتها على تيارنا الفكري شبيهة من بعض الوجوه بنتيجة قيام الحرب العالمية الأولى ١٩١٤ - ١٩١٨ ، ففي أعوام الحرب الثانية - كما هي الحال في أعوام الحرب العالمية الأولى - ينطوى الكتاب على أنفسهم ، لكن انطواءهم هذه المرة كان معناه العودة إلى ماضى الأمة العربية يجثرونه ، ويمحيون أبطاله أحياء قد يقيم أمام الجليل الصاعد صورة مجدهم الذي لم يكن ينبئ لفيضان الثقافة الغربية أن يطغى عليه ، لقد رأينا خلال الصفحات السابقة كيف تلازم "تخاطن ثقافيان في حياتنا ، فسارا جنباً إلى جنب ، تكون الغلبة آناً لهذا الخط ، وآناً آخر لذاك ، وأعطى بهما الثقافة العربية القديمة في ناحية ، والثقافة الغربية في كل عصورها ، من اليونان فنازلاً ، في ناحية أخرى ، وكثيراً ما وفق رجال الفكر والأدب إلى ضفر هذين الخطين ليجملا منهما كيانا واحداً كما هي الحال في بعض أعمال العقاد ، وفي طه حسين ، وتوفيق الحكيم وغيرهم ، لكن قيام الحرب جاء مذكراً لنا بوجود الجلد في البحث عن أنفسنا ، لنخلق لأنفسنا

شخصية جديدة نستعد بها للحياة الجديدة التي لا بد أن تتمخض عنها الحرب العالمية .

وفي سبيل هذا البحث ، طفق كتابنا ينكتون الماضي وينقبون في حناياه ونخائياه ويرسمون لنا صورة قوية مشرقة لأعلام ذلك الماضي ومواقفه : هذا هو العقاد يخرج سلسلة متعاقبة الحلقات من « العبقريات » الإسلامية ، فيخرج « عبقرية عمر » و « عبقرية الإمام » ( على ) سنة ١٩٤٢ ، و « عبقرية محمد » و « عبقرية الصديق » ( أبي بكر ) سنة ١٩٤٣ ، ثم يتابع الحلقات حتى تشمل السلسلة عددا غير قليل من شخصيات الإسلام في عصره الأول الزاهر ، ويكتب محمد حسين هيكل عن أبي بكر وعن عمر من خلفاء المسلمين وكان قبل ذلك قد كتب عن محمد عليه السلام ، ويكتب توفيق الحكيم عن محمد ، ويكتب كثيرون آخرون عن بطولات الإسلام ، إما مقالات في المجلات الأدبية ، أو كتباً كاملة ... وسيظل هذا الاتجاه قائماً في حياتنا الأدبية عبر الخمسينات والستينات ، ليضيف طه حسين ورائع من روائعه عن صدر الإسلام متمثلاً في تفضيحاته ويطولاته ، وما نذكره له في ذلك كتابه « الشيخان » .

وقد كانت التكملة الطبيعية لهذه العودة إلى الماضي في صور أبطاله ومواقفه ، أن تصرف بعض الجهود إلى تحليل العقيدة الإسلامية نفسها ، وفلسفتها ، وإلى بحوث علمية في تأصيل الفكر الإسلامي على اختلاف عصوره وأطواره ، ففي تحليل العقيدة الإسلامية يصدر العقاد عددا من الكتب ويكتب مقالات كثيرة ، ومن أهم كتبه في ذلك : « الله - كتاب في نشأة العقيدة الإلهية » ( ١٩٤٧ ) و « الفلسفة القرآنية » ( ١٩٤٧ ) ، حتى إذا ما جاءت خمسينات القرن ، أكثر من تأليفه في هذا الاتجاه ، ومن أهم ما أخرجه « التفكير فريضة إسلامية » ( ١٩٥٧ ) و « حقائق الإسلام وأباطيل خصومه » ( ١٩٥٧ ) .

كثرت الدراسات الإسلامية والعربية فيما بعد الحرب العالمية الثانية ،  
وتفسر ذلك - فيما أظن - أنه كان تمهيدا قويا لولادة جديدة ، تولد  
فيها أمة تتعرف على سماتها العربية الإسلامية ، بعد أن كادت تضع هذه  
المعالم في غمرة الثقل عن ثقافة الغرب ، فإذا كان الكتاب خلال العشرينات  
والثلاثينات ، قد وجدوا أحيانا ما يرر تساؤلهم : من نحن ؟ نحن فرعونيون  
أم عرب ؟ وما إلى هذه الأسئلة من أسئلة ، فهم اليوم قد باتوا على  
يقين لا يفسح المجال حتى للسؤال ، هم اليوم على يقين من أنهم أمة  
عربية ، أو هم بتعبير أدق جزء من الأمة العربية ، التي تربط أجزائها  
روابط قوية من لغة ودين وتاريخ ومصير ، إذن فلنحل كل هذه الروابط  
في دراسات علمية أحيانا ، وفي مقالات شعبية أحيانا أخرى ، نعم لنحلل  
عناصر الدين وعناصر اللغة وحوادث التاريخ وأهداف المصير . . تلك  
كلها دراسات شغلتنا بعد الحرب الثانية

وقد شغل الناس بموضوعين عن اللغة دارت حولهما معارك فكرية  
هادئة حيناً عنيفة أحيانا ، أولهما هو : أنكتب بالعامية أم نكتب بالفصحى ؟  
وثانيهما : أنكتب بأحرف عربية أم نكتب بأحرف لاتينية ؟ فأما أول  
الموضوعين فما زال إلى هذه الساعة قائماً تدور فيه المساجلات ، يدافع  
عن الكتابة العامية فريق يضع جماهر الشعب نصب عينيه . ويدافع عن  
الكتابة بالفصحى فريق آخر يجعل الأولوية للوحدة العربية التي تقتضي أن  
يكون اللسان واحداً مفهوماً في مصر والعراق وسوريا وتونس والجزائر  
وسائر أقطار الأمة العربية ، ذلك فضلاً عن الحفاظ على التراث المشترك ،  
ومنه القرآن الكريم .

وأما ثاني الموضوعين فقد ثار في الأربعينات حيناً ، ثم مات ولم تبق  
له بعد ذلك قيامة ، وكان بطل الكتابة بأحرف لاتينية عبد العزيز فهمي

في تقرير قدمه سنة ١٩٤٤ إلى المجمع اللغوى ، مبيناً فيه صعوبة التعلم باللغة العربية كتابة وقراءة ، ومستشهداً بما حدث في تركيا من تسهيل في عملية التعلم نتيجة لاستخدامهم أحرفاً لاتينية بدل الأحرف العربية التي كانوا من قبل يستخدمونها في كتابة اللغة التركية ، ثم اقترح طرائق مفصلة لتنفيذ اقتراحه .

لكن اقتراحاً كهذا لم يكن يلقى بغير معارضة شديدة من جهات كثيرة ، في مصر وفي غيرها من أقطار الأمة العربية ، ومن المعارضين محمود محمد شاكر وكان مما احتج به قوله : « إن أول التضليل في رسم العربية باللاتينية أن يضع على القارئ تبين اشتقاق اللفظ الذي يقرؤه ، فإذا عسر عليه ذلك صار اللفظ عنده بمنزلة المجهول الذي لا نسب له . . . نعم ، وإذا ضل عن تبين الاشتقاق والتصريف ، فقد ضل عن العربية كلها ، لأنها لم تبين إلا عليها ، وهى في هذه الوجهة مخالفة لجميع اللغات التي تكتب بالحرف اللاتينى ، لأن الاشتقاق والتصريف يعرضان لها من قبل بناء الكلمة كلها حتى تختلف الحركات على كل حرف . . . الخ » . وتعرض للرد غير هذا الكاتب كتاب آخرون ، كل منهم يقيم الحجة من زاوية معينة .

وبما كان من أبرز الملامح في حياتنا الثقافية في الأعوام التالية للحرب الثانية ، ما أذاه أساتذة الفلسفة الجامعيون ، وكان ذلك ذا شقين : أولها تأصيل الفلسفة الإسلامية على أصول إسلامية خالصة ، بعد أن كان الظن أنها نقول وشروح من الفلسفة اليونانية وعليها ، وثانيهما إدخال تيارين معاصرين كنا بحاجة إليهما ، هما الفلسفة الوجودية وتوكيدا للحرية ، والوضعية المنطقية وتوكيدا للطريقة العلمية في صياغة القول وفي فهمه على السواء .

فن باب البحث في الفلسفة الإسلامية ، أصدر الشيخ مصطفى عبد الرزاق كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » ( ١٩٤٤ ) الذي وقف فيه وقفة العالم المحاميد ، فهو ينجح وراء نصوصه اختفاء من لا يريد أن يكون له ميل مرجح سوى ما توجهه النصوص ، فالكتاب يشتمل على بيان لمنازع الغربيين والإسلاميين ومناهجهم في دراسة الفلسفة ، فالباحثون الغربيون في طريقة هرزهم للموضوع تراهم وكأنما يقصدون إلى القول بأن في الفلسفة الإسلامية عناصر أجنبية ، ثم يأخذون في رد تلك العناصر إلى مصادرها غير العربية وغير الإسلامية ، موضحين أثرها الذي يروونه فعلا في توجيه الفكر الإسلامي ، وأما الباحثون الإسلاميون فيطلب عليهم أن يزونا الفلسفة بميزان الدين ، لكن مؤلف « التمهيد » يتخذ لنفسه منهجا آخر في درسه لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، إذ هو يتوخى « الرجوع إلى النظر العقلي الإسلامي في سلاجه الأولى ، وتبج مدارجه في ثانيا العصور ، وأسرار تطوره والنتيجة العامة التي ينتهي إليها هذا الكتاب هي أن للمسلمين فلسفة خاصة بهم ، مطبوعة بطابعهم ، لها بداياتها البسيطة وأدوار نموها وازدهارها — وهي نتيجة كونت مدرسة بأسرها في البحث الفلسفي منذ ظهر هذا الكتاب وإلى يومنا هذا .

وأما التياران المعاصران اللذان أدخلتا في حياتنا الثقافية ، فهما — كما ذكرنا — الوجودية ، والوضعية المنطقية ، الأولى لتكون فلسفة حياة ، والثانية لتكون فلسفة علم . وكانت حياتنا الفكرية بحاجة إلى الفيلسفين ، ولذلك أحدث هذان التياران أصدااء متفاوتة القوة ، فهنا مؤيد وهناك معارض ، وكان أهم من قدم لنا الوجودية من زاوية جديدة ، هو عبد الرحمن بدوي في كتابه « الزمان الوجودي » ( ١٩٤٤ ) وأهم من قدم الوضعية المنطقية بتطبيق عربي هو زكي نجيب محمود في كتابه « المنطق الوضعي » ( ١٩٥١ ) وكتابه « خرافة الميتافيزيقا » ( ١٩٥٣ ) .

إن العوامل المختلفة التي أخذت تعمل في الثقافة العربية في مصر ، منذ أواخر القرن الماضي ، والتي ما انفكت منذ ذلك التاريخ توسع من نطاق فعلها ، فكلما امتدت إلى جانب من جوانب الحياة ، جاوزته إلى جانب آخر : فن مطالبة بالحرية السياسية ، إلى مطالبة بالحرية الفكرية ، وبالحرية الاجتماعية ، أقول إن هذه العوامل المختلفة كلها ، كانت طوال هذه الفترة تعمل في أنفس الكتاب والمفكرين ، باحثين عن شخصية عربية جديدة ، تحافظ على تراث الماضي ، وتضيف إليه عناصر الحاضر ، وكان لهذا البحث عن ذات جديدة تولد من رماد التخلف ومن أطلال المستبدين والمستعمرين ، كان لهذا البحث عن ذات جديدة ، لحظات مشهودة ، حفرتها على سرعة الحركة وحيوية النشاط : الثورة السياسية سنة ١٩١٩ . وحرب فلسطين سنة ١٩٤٨ على أثر إعلان الأمم المتحدة لقيام إسرائيل اختصاصا من الشعب العربي ، ودع عنك قيام حربين عالميتين ، شبت في ختام الأولى منهما ثورة سياسية تطالب بالاستقلال عن إنجلترا ، وتتمحرت في ختام الثانية منهما ثورات اجتماعية - تمس أسستها أول الأمر ، ثم تجهر - مطالبة للشعب كله - بالثقة المحظوظة وحدها - بحق العيش وحق المشاركة الفعلية في الحياة لرفضه ، ولم تكن حريق القاهرة في ٢٦ يناير ١٩٥٢ إلا اندلاها لروح الغضب الكامن في الصدور ، ثم جاءت ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ لتحول غضبة الغاضب إلى سلوك يغير الحياة الفاسدة ، ويستبدل بها أوضاعا جديدة ، تحقق له الآمال التي ظلت تترامى على أقلام الكتلة وفي أذهان المفكرين .

## ٧

كان الهدف الواضح للظواهر لشيء مظاهر الفكر المصري والأدب المصري هو خلق روح مصرية جديدة ، تسم بطابع مميز ، فلما أن نشبت الحرب العالمية الثانية ، وبلغت ختامها سنة ١٩٤٥ ، أخذ هذا الطابع المميز الملشود

ينطلع إلى أفق أوسع ، لا يقتصر أمره على أصحاب الحياة العلمية وحدهم - أعنى عليّة المثقفين - بل يتعداهم إلى شيء يصلح أن يتسع ليشمل الشعب كله ، ثم لما قامت الحرب الفلسطينية بين البلاد العربية وإسرائيل سنة ١٩٤٨ ، كان ذلك بمثابة أن تتحدد معالم الهدف الجديد للفكر ، وللأدب ، والسياسة ، ولكل وجه من أوجه النشاط الذهني ، وهو أن يعمل العاملون وأن يفكر المفكرون ، وأن يتفنى الشعراء بوحدة عربية وقومية عربية ، تكون مصر جزءاً منها .

أخذت خيوط كثيرة تتجمع ، بعد أن هدأت نيران الحرب العالمية الثانية ، تشير كلها إلى وجوب تغير الأوضاع من أساسها ، طه حسين يكتب عن « المعنيين في الأرض » كما يكتب سواه في نفس الاتجاه ، إدهاصاً لثورة اجتماعية اقتصادية ، ونخالد محمد نخالد يكتب « من هنا نبدأ » و « مواطنون لأرعابا » فتحدث كتاباته أثراً في رقعة واسعة من القراء ، لأنه يلجأ إلى طريقة في الكتابه تجمع في يد واحدة ثنائية الثقافة الدينية التي كانت معتزلة وراء جدران الأزهر إلى حد كبير ، والثقافة السياسية الاجتماعية الجديدة ، هادفاً إلى خلق للعربي المسلم الحر المعاصر في آن معا ، ويحيى حتى يكتب « قنديل أم هاشم » « ليؤكد ضرورة العودة إلى تربة الثقافة العربية الإسلامية ، حتى وإن أوغل المغرب في العالم الأوروبي ، ومحمد فريد أبو حديد - منذ العشرينات والثلاثينات - يكتب بروحه السمحة وقلمه الهادئ ليشيع فينا نفحة التجديد الذي يقيم بليانه على أسس الثقافة العربية الإسلامية الأصيلة . . . خيوط أخذت كلها تتجمع لتلتقي في حزمة واحدة ، تنتظر الجلوة التي تشعلها فتحركها إلى عمل ثوري يقلب التربة قلباً ، ليبلر بلورا جديدة ، لتثبت لنا نباتا جديداً ، وكانت هذه الجلوة هي ثورة ٣٣ يوليو ١٩٥٢ ، التي سرعان ما أصبحت هي الثورة الأم ،

التي تلد ثورات متتابعة رأسية وأفقية ، رأسية تتناول أوضاع الحياة في مصر ، وأفقية تتسع للشعب في سائر أجزاء الأمة العربية .

لقد مست روح الثورة جوانب الحياة الفكرية والأدبية جميعاً ، وعلى صور إن تفاوتت قوتها في المجالات المختلفة ، فهي روح منبثقة عن توكيدنا للذات العربية في مجتمع اشتراكي يضمن للإنسان كرامته مهما كان العمل الذي يؤديه ، ومهما كانت درجته من الفقر أو الغنى ، نعم لقد كانت الخيوط الفكرية كلها - كما قلنا - تتجمع نحو هذا الهدف خلال أعوام القرن العشرين كلها ، لكن ثورة ١٩٥٢ جاءت لتبدأ في حياتنا الفكرية طورا ثوريا ، يستخدم كل عوامل الماضي ، لينهض بتغيير شامل .

ونستعرض صنوف الفكر والأدب خلال هذه الأعوام الثائرة ، فترى إلى أي حد تغلغلت الثورة في أعماق المفكرين والأدباء ، استجابة - ومشاركة في الريادة - للحركة التي شملت الشعب بأسره .

في الشعر ، بلغت البدايات الجديدة التي كان أبو حديد قد بدأها حين حاول أن يجرب الشعر المرسل ، الذي يحتفظ بالوزن ويتخفف من القافية ، أقول إن هذه البدايات ، قد بلغت الآن أوجها ، على أيدي نفر من الشعراء للذين أرادوا أن يفاجئونا بالحديد ، في الشكل وفي المضمون معا ، فأما الشكل - فقد نفصوا عن أنفسهم التقليد السائد ، الذي يتعم أن يبيء للوزن على صورة بعينا ، وأن تكون للقافية شروط تجب مراعاتها ، ثم لم يكفهم هذا ، فثاروا على المضمونات التقليدية التي لبث الشعراء يدورون فيها مئات السنين ، منذ العصر الجاهلي وإلى يومنا ، حتى لقد اجتراً كاتب مفكر خلال الأربعينات هو أحمد أمين ، مؤلف المجموعة المشهورة التي أرخت للفكر العربي ، والتي صدرت بعض أجزاءها في الثلاثينات ، وأعنى بها « فجر الإسلام » و « ظهر الإسلام » - أقول إن هذا الكاتب المفكر



كان قد اجترأ فأعلن في سلسلة مقالات - نشرها في مجلة الثقافة التي كان يشرف على تحريرها ، ثم جمعها مع غيرها في مجموعة مقالاته « فيض الخاطر » - أعلن أن الأدب الجاهلي قد جنى على الشعر العربي جنابة كبرى ، حين حدد له مرة وإلى الأبد - أو ما ظنه أنه باق إلى الأبد - شكلا بعينه للشعر ، بل ومعاني بعينها يدور حولها الشعراء ، وأن الثورة قد أصبحت واجبة على الشعراء المحدثين ، وها هم أولاء الشعراء المحدثون قد سنحت لهم الفرصة فثاروا على الشعر التقليدي شكلا ومضمونا وكان على رأس هؤلاء - في مصر - صلاح عبد الصبور وأحمد عبد المعطي حجازي ، لكنه مما يلفت النظر أنه إلى جانب الصور الجديدة النائرة في شكلها وفي مضمونها ، بقيت صور أخرى من الشعر ، تكنى بالثورة في المضمون الشعري ، لكنها تحافظ على الشكل القديم ، وتري أن الوعاء القديم مازال صالحا ليصب فيه الشراب الجديد .

وإن هذا التوازن ليظهر كذلك في التأليف المسرحي خلال أعوام الثورة ، أعنى أنك تجد من أدباء المسرح من حطم الصورة الشكلية التقليدية للبناء المسرحي ، فجاء جديدا في المضمون والشكل معا ، كما تجد إلى جانبهم فئة أخرى ، تثور في المضمون لكنها تحافظ على الشكل التقليدي القديم ، بل وتجد إلى جانب هؤلاء وأولئك جماعة ما زالت تكتب كما كان يكتب أدباء العشرينات ، أسلوبا ومضمونا . فالشاعر المسرحي عزيز أباطه يتابع إخراج مسرحياته الشعرية على نحو ما كان يؤلف أحمد شوقي مسرحياته : مضمون يغلب عليه أن يكون من التاريخ العربي ، وشكل يحافظ على الوزن والقافية التقليديين ، والكاتب المسرحي العظيم توفيق الحكيم - الذي امتد إنتاجه الأدبي منذ العشرينات ، لم يفت - مازال كأول عهده ، يختار البناء الكلاسيكي للمسرحية ، وإن يكن قد مال بالمضمون نحو المعاني الاشتراكية الجديدة ، هذا إذا استثنينا محاولات جزئية يحاولها آنا بعد آن ، ليجرب

قلمه وذهنه في الاتجاهات المسرحية الجديدة ، فيكتب حيناً في الأدب اللامعقول مسرحية يجارى بها أهل هذا المجال ، ويكتب حيناً آخر شيئاً يسميه جمعاً بين المسرحية والرواية ، وهكذا ، أما عبد الرحمن الشرقاوي فيكتب مسرحيات شعرية في موضوعات تساير الثورة السياسية في أهدافها لكنه يتخفف في شعره من قيود القافية ، وإن ظل محتفظاً بالوزن الشعري كما عرفه التقليد العربي .

لكن الأدب المسرحي لم يلبث أن تفجر عن فئة نائرة ممتعة في ثورتها ، أرادت أن يكون مسرحنا مسرحاً عربياً أصيلاً ، يستوحى طابعنا المحلي الخاص ، فاللغة في الحوار هي العامية لا الفصحى ، وتتابع المناظر والفصول يجري على نسق مبتكر ، بل وخشبة المسرح نفسها تعرضت للتبديل والتغيير ، نذكر من هؤلاء « رشاد رشدي » و « نعمان عاشور » و « يوسف إدريس » و « لطفي الخولي » و « الفريد فرج » و « سعد الدين وهبة » ، ولنلاحظ عن معظم هؤلاء أنهم ممن أسهموا في أكثر من مجال أدبي ، فنههم من كتب القصة إلى جانب المسرحية ( مثل يوسف إدريس ) ، ومنهم من أسهم في حركة النقد الأدبي كذلك ( مثل رشاد رشدي ) ، وهم فوق هذا وهذا ممن يشتركون بأقلامهم في الصحافة اليومية ، بما يغلب عليها من طابع سياسي يتابع الأحداث الجارية .

وأما القصة فقد كانت في أدبنا الحديث منذ أول القرن ، وبلغت أشواطاً لا بأس بها على أيدي هيكل في « زينب » و « هكلدا خلقت » و « المازني » في « إبراهيم الكاتب » والعقاد في « ساره » وعمود تيمور في « سلوى في مهب الريح » - وكلهم ممن غلبت فيه الثقافة الفكرية العقلية على أدبه ، فجاءت قصصهم تحليلاً لأفكار - وخصوصاً فكرة الحب ، وبعض العلاقات الاجتماعية الأخرى - ثم ظهرت بعدهم جماعة أخرى تكتب القصة كتابة

تسودها التلقائية وعدم إطالة التفكير العقل ، وذلك لأن الطبع القصصى عندهم أعمق وأصل ، ولكنهم برواية الأحداث والتزامهم الواقع كما يقع ، أكثر اهتماماً منهم بتحليل الأفكار والأشخاص ، ولهذا كانت قصصهم أقرب إلى نفوس القراء الذين يربلون المتعة الأدبية وحدها ولا يصبرون على جهد يبدلونه في أدب أنشأه صاحبه بعد إعمال الفكر وعناية باللغة ، ومن هذه المجموعة الثانية « يوسف السباعي » و « إحسان عبد القدوس » و « محمد عبد الحليم عبد الله » و « يوسف غراب » - فلما قامت ثورة يوليو ١٩٥٢ ، ولبت ماضية في طريقها للثورى ظل هؤلاء الكتاب يكتبون ، بعد أن مالوا بمضمونهم الأدبي نحو الفكر الاشتراكي الجديد ، ونحو إبراز المفارقات التي كانت تقسد حياتنا قبل الثورة ، لكنهم - مع تجديدهم في المضمون ، ومسايرتهم للروح الثورية - مازالوا يحافظون على الأسلوب الذى بدأوا الكتابة به منذ بدأوا .

ويقف وحده في ميدان القصة « نجيب محفوظ » الذى بدأ إنتاجه القصصى منذ أواخر الثلاثينات ، وظل يواصل الكتابة ، التى استهدف بها دائماً تصوير الطبقة الوسطى الطامحة إلى النشبه بالطبقة الممتازة ، حتى قامت ثورة ١٩٥٢ ، وعندئذ طفر بفته طفرة عالية ، إذ وسع من منظوره الفنى توسعة استطاع بها أن ينظر إلى تاريخنا القوي الحديث كله ، وكأنه ينظر إلى مشهد واحد ، وطلق يصوره تصويراً بارعاً فيه حيوية وبناء أدبى محكم ، ومن خير الأمثلة لفنه الجديد ثلاثية صورها ثلاثة أجيال تتابع في أسرة واحدة منذ ثورة ١٩١٩ ، ليرز في تطورها خلال الوالد والولد والحفيد ، معالم تطورتنا جميعاً في عصرنا الثورى الحديث .

ونترك ميدان الأدب ، لننظر فيما صاحبه من نقد أدبى ، فنجد هنا المدارس تتتابع منذ العشرينات حتى يومنا هذا ، تتابعاً يدل بذاته على معالم التغير في وجهات النظر فبعد أن تولى النقد أدباء ما قبل الثورة : طه حسين ،

والعقاد ، والملازى وغيرهم ، يتقدون وكأنما فى تخفية رؤوسهم عقيدة بأن الأدب إنما يكتب على أسس أدبية فنية صرف ، نحاسب الأديب عليها دون أن نطالبه بأن يكون على رأى معين فى موضوع بعينه ، فليكن مذهبه السياسى ما يكون ، ولتكن ميوله الاجتماعية ما شاء لها أن تكون ، وليضع أية عقيدة أراد فى أدبه ، لكنته مطالب بتجويد فنه الأدبى ، ثم هم بعد ذلك يختلفون فى الأساس الذى يحكمون به على جودة هذا الفن الأدبى : أياكون هونجاح القطعة الأدبية فى التغفل بنا إلى أعماق نفس كاتبها ؟ أم يكون هونجاحها فى تصوير عصرها ؟ أقول إنه بعد أن كان النقد عند أدياء ما قبل الثورة قائماً على أسس كهذه ، جاءت الثورة فتبعها تبدل فى الموقف النقدى ، إذ أخذت المذهبية الاجتماعية والسياسية ( الأيديولوجية ) شيئاً فشيئاً تحتل مكانتها كأساس للنقد . ينظر إليها قبل أن ينظر إلى أى شىء سواها ، فإذا وجدت القطعة الأدبية هادفة نحو تحقيق آمال المجتمع فى طوره الاشتراكى الجديد ، نظرنا بعد ذلك فى شكلها وأسلوبها وغير ذلك ، وأما إذا وجدت غير هادفة على هذا النحو ، كان من العبث وضباع الوقت والجهد أن تناقشها من جوانبها الفنية الأخرى ، وكان من أبرز من أقاموا هذا النقد الأيديولوجى فى الأعوام الأخيرة « محمد مندور » وما يزال يجرى عليه نقاد آخرون مثل « محمود أمين العالم » ، على أن المعارك النقدية ما زالت تظهر فى محيطنا الأدبى حيناً بعد حين ، بين نقاد يؤكدون أهمية « الشكل » فى القطعة الأدبية ، بغض النظر عن موضوعها ، وآخرين يؤكدون أولوية « الموضوع » وإلا فلما نخلت الكتابة من موضوع يحس مشكلات الحياة الواقعة ، كانت عبثاً وهواً ، وهنالك نقاد يقفون فى تقديمهم عند التقويم الفنى المشبع بقراءات عريضة وثقافت متنوعة ، مثل لويس عوض .

وإن الحديث عن النقد الأدبي ، ليجرنا إلى الحديث عن « الفكر » بصفة عامة ، فها هنا كذلك نجد الأمزجة كلها متجاوزة - وإن لم تكن متألقة - فثمة من الدارسين - من أساتذة الجامعة بصفة خاصة - من يعكف على دراسة القديم أو الجديد ، كل بحسب ميدان تخصصه ، ليخرج للناس بحوثه في كتب أو في مقالات أكاديمية ، أو على الأقل مطبوعة بطابع الجلد الرصين ، ومن أمثلة هؤلاء في مجال الدراسة الأدبية « شوقي ضيف » الذي ينصرف بجهوده نحو التأريخ للأدب العربي من أقدم قديمه إلى أحدث حديثه ، و « سهر القلماوى » التى استطاعت بسعة أفقها وطلاوة حديثها أن توصل أعلى المستويات الثقافية إلى جمهور القراء فى أسلوب رفيع وبطريقة جذابة ، ومن هؤلاء أيضاً مدرسة أدبية تجمل شعارها « الأدب للحياة » - سواء جاءت ثمارهم مطابقة تمام المطابقة لشعارهم هذا أو لم تجئ - وكان على رأس هذه المدرسة « أمين الخولى » و « عائشة عبد الرحمن » التى تعرف عند القراء باسم « بنت الشاطئ » وهى فى مرحلتها الأخيرة أميل إلى إحياء القيم العليا من جوف التراث ، ابتغاء وصلها الجديد بالقديم .

وفى ميدان الفكر النظرى ، دراسات مختلفة المنزع تصدر تبعاً فى شتى الفروع ، لكن ما بلغت النظر منها هو الدراسات الخاصة بالمفهومات الاشتراكية ، التى قد تضيق حتى تتناول مفهوماً واحداً بالشرح والتحليل ، وقد تنسع حتى تشمل النظرية الاشتراكية كلها فى صورتها العربية ، ولو أردنا أن نلتصم موضعاً واحداً يلخص لنا صفوة فكرنا الاشتراكي الجديد ، لما وجدنا خيراً من « الميثاق » الذى صدر سنة ١٩٦٢ عن مؤتمر وطنى كبير ، ليكون بمثابة خطة للعمل القومى السياسى إلى حين .

## ٨

على أن صورة الحياة الثقافية في مصر المعاصرة لا تكمل إلا بذكر جهود متفرقة كثيرة ، تكون الروافد التي تمد التيار الرئيسى الكبير ، كل بحسب منبعه ومورده : فهناك من ينقل إلينا ثقافة الغرب — إما بالترجمة وإما بالأصالة الشخصية — نقلاً يتسم بالتأييد للتحمس لها ، وعلى رأس هؤلاء الدكتور حسين فوزى . وأشهر كتبه « متدباد عصرى » الذى يجمع فى دراسته بين العلم والأدب ، وهناك من يفكر فى مشكلات ثقافية يختارها لنفسه ، تفكيراً مستقلاً أصيلاً ، لا يبالى أجاء مصطبغا بتأييد العربى القديم أو الغربى الجديد ، مثل « الدكتور محمد كامل حسين » — ومن خبر ما كتب قصة « قرية ظالمة » التى يجمع هو الآخر بين الدراسة العلمية والأدبية ، هنالك المؤرخ الذى أخذ نفسه بالتأريخ لبلادنا فى عصورها الحديثة تاريخاً مفصلاً ، تسرى فيه الروح الوطنية التى تبرز صورة قومه مبرأة من الشوائب التى أدخلها عليها مؤرخون آخرون لم يكتبوا بروح الإنصاف ، مثل « عبد الرحمن الرافعى » ، وهناك عشرات الباحثين توفروا على نشر النصوص القديمة وتحقيقتها ، ومئات المترجمين الذين ينقلون عن أوروبا وأمريكا ما ينتجانه حتى ليتأهوا الحركة الفكرية هناك خطوة خطوة — وهناك عدد ليس بقليل ممن جعلوا مهمهم جمع الأدب الشعبى والفن الشعبى فى مختلف صوره ، وصب هذه الصور فى سياق متنس من شأنه أن يوضح جانباً هاماً من الروح المصرية العربية الأصيلة التى لا غنى عن توضيحها إذا أردنا — كما نحن مريدون منذ أول القرن — أن نبحث عن حقيقة أنفسنا ، ويتزعم هذه الحركة « عبد الحميد يونس » الذى أنشئ له كرسي جامعى ليتولى تدعيم الدراسة الفولكلورية على أسس أكاديمية قوية ، ولقد أخذت هذه الآثار الشعبية فى الأدب والفن ، تسرى فى كثير من الخلق الأدبى فى القصة والمسرحية والشعر .

إنه لو جاز لنا أن نلخص تيارات الفكر والأدب المعاصرة في مصر ،  
 في عبارة واحدة ، قلنا إنها جميعها محاولات نحو خلق شخصية عربية  
 جديدة ، تحمل طابعاً مميزاً ، تجتمع فيه قيم الماضي العريق ، وقيم الحاضر  
 المتطور ، طابعاً يتسم بالإرادة الحرة ، وبالنظرة العلمية ، ينقل عن تراث  
 الآباء قيمه العليا ، وعن الحضارة القائمة علومها ومصناعاتها وتياراتها الفكرية  
 والفنية ، ثم يتمثل ذلك التراث وهله الحضارة ، تمثلاً ينتهي إلى  
 أصالة وابتكار .

## حركة المقاومة في الأدب العربي الحديث

### ١

لم يكده المستعمر البريطاني بمس الأرض العربية في مصر (١٨٨٢) حتى انعكس حضوره على الأدب في صورتين من المقاومة ، يمكن تقسيمها من حيث الصفة الغالبة عليها مراحل ثلاثا ، كان للمقاومة في كل مرحلة منها خاصية مميزة ، أما المرحلة الأولى فقد امتدت من لحظة الاحتلال إلى نهاية الحرب العالمية الأولى ، جاءت المقاومة خلالها تنبها مباشراً للناس أن يستيقظوا للخطر الداهم ، الذي أحاق بالوطن وبالعقيدة . وأما المرحلة الثانية فقد امتدت خلال فترة ما بين الحربين ، وفيها أضيفت إلى الأدب السياسي المباشر ، الذي اشتعل بالدعوة إلى الحرية والاستقلال عقب الثورة الوطنية عام ١٩١٩ ، أقول إنه قد أضيفت إلى هذا الأدب السياسي المباشر خلال المرحلة الثانية بحوث في الحرية من حيث هي كذلك ، كائنة ما كانت جوانبها وميادينها ، وسرعان ما ألحقت بهذه البحوث النظرية ، سير لأبطال الحرية تجسد للناس معانيها في رجال عاشوها ، وقد اختير هؤلاء الأبطال من الغرب تارة ومن التاريخ العربي تارة ، ثم جاءت المرحلة الثالثة لتتخذ من الحرب العالمية الثانية إلى يومنا هذا ، منقسمة شطرين : في أولها كان الاستعمار عسكرياً سافراً ، وفي ثانيهما أخذ يتسلل في خفاء إلى حياتنا الفكرية بغير جند ولا سلاح ، على أن المقاومة — كما انعكست في الأدب — خلال هذه الفترة الثالثة بشطريها ، قد اتسمت بطابع واحد متصل ، هو طابع إيجابي بالقياس إلى الطابع السلبي الذي ميز المرحلتين الأوليين ، إذ اتخذت المقاومة هذه المرة طريق البناء لثقافة جديدة ، تحمل خصائصنا القومية الأصيلة ، وتفتح أبوابها — في الوقت نفسه — لعوامل



التطور الحضارى الحديث ، وذلك رغبة منا فى تقرير ذواتنا ، وتحسين وجودنا الشخصى المتميز الفريد .

ولم يكن الأدب العربى فى مصر ، خلال هذه المراحل الثلاث جميعاً ، ليقصر مقاومته على أرض مصر وحدها ، منزوعة من الوطن العربى الكبير ، أو معزولة عن حركات التحرر التى أخذ مداها يتسع فى أرجاء مختلفة من آسيا وإفريقيا ، بل كانت الأمة العربية بأسرها هى مجال الكتابة عند الكاتبين ، كما كانت البلاد الإسلامية ، وكل بلاد أخرى تطالب بحريتها من مستعمر غاصب ، موضوعاً لا يغيب عن سياق الحديث ، كلما مس الحديث قضايا التحرر الوطنى .

## ٢

احتل الإنجليز أرض مصر ، فرحل عنها جمال الدين الأفغانى ، ونفى الشيخ محمد عبده ، ثم مالبت القطبان أن التقيا معاً فى باريس ، ليصدرا جريدة العروة الوثقى ، ناطقة بالدعوة إلى مقاومة الموجة الاستعمارية العارمة ، التى أخذت تطغى على أقطار الشرق بعامة ، وإلى تحرير مصر من الاحتلال البريطانى بصفة خاصة ، وإن القارئ ليطالع على صفحات الأعداد الثمانية عشر التى صدرت من العروة الوثقى — وقد صدر عددها الأول قبل أن ينقضى على الاحتلال البريطانى عامان — صيحات قوية تنبه من غفما . وتوقظ من استنام : « إننا لو نادينا الغافلين أن انتبهوا ، والنائمين أن استيقظوا ، واللاهين بحظوظهم أو أمانهم وأوامهم أن انتبهوا ، ولو أنلدنا أهل مصر بأن الإنجليز لو ثبتت أقدامهم فى ديارهم ، لحاسبوا الناس على هواجس أنفسهم ، وخطرات قلوبهم ، بل على استعداد عقولهم لما عساه يحظر بياهم ، لقال الناس إننا نبالغ فى الإنذار ونغرق فى التحذير » (العدد الخامس من العروة الوثقى) .

وحسب القارئ أن يقرأ المقالة الأولى من العدد الأول - وكان عنوانها « مصر » - ليرى بأى بلاغة عربية مينة ، وصفت حالة البلاد عندما أخلت أصابع الاستعمار تعبت بأمورها : « وأسفا على حالة الأهالي بعد هذا . حكم من لا دافع لحكمه بطرد آلاف من الوطنيين الموظفين دوائر الحكومة ، وما منهم أحد إلا ويتبعه عائلة وأولاد ، ولا قوت لهم إلا من مرتب عائلهم . . . إن صدى أنينهم يتل في صفحات الجرائد الوطنية العربية والإفريقية ، وسيتبع السابقين منهم اللاحقون ، حتى لا يجد وطني منهم في البلاد من المهن ، إلا ما لا يليق بالإنجليزى تعاطيه من « مفاسف الأمور » كما هو في البلاد الهندية ، وزاد الويل بحق الحرية الشخصية ، والأخذ بالشبه - وإن ضعفت - واتباع بواطل التهم - وإن بعدت أو استحال - حتى أخذ الفزع من القلوب مأخذه ، وبلغ منها مبلغه ، فلا ترى مارا بطريق إلا وهو يلتفت وراءه لينظر هل تعلق بأثوابه شرطى يقوده إلى السجن ، أو يقتضى منه فداء ، وكل معروف الاسم من المصريين ينتظر في كل خطوة عثرة ، وفي كل نهضة سقطة . . . أى شقاء ينتظره الحى في حياته أشنع من هذا ١٩ » .

يمثل هذه النذر المفزعة الصريحة ، أخذ الأفغانى ومحمد عبده يتعاونان على إطلاق الصيحة الأولى من خارج البلاد ، لتجاوبها في داخل البلاد أصداؤه تبلغ رسالتها وتزيد من قوتها ، فهاهو ذا عبدالله النديم ( ١٨٤٥ - ١٨٩٦ ) الذى أطلقت عليه صفات تدل على الدور العظيم الذى أداه في اليقظة الوطنية ، إذ أطلق عليه « خطيب الشرق » - وقد كان أول خطيب مصرى يطلب قومه في شئون السياسة - كما أطلق عليه « محامى الوطن » ، لقد استخدم النديم في أداء رسالته كل فنون الأدب من زجل وشعر إلى مسرحية وقصة ، ثم إلى المقالة والخطابة ، وفي نسبة هذه الفنون عنده بعضها إلى بعض يقول أحمد تيمور : « . . . أما شعره فأقل

من ثره ، ونثره أقل من لسانه ، ولسانه الغاية القصوى في عصرنا هذا ، ،  
على أن ما يهتنا هنا من آثار النديم أدبه المكتوب ، ومقالاته الصحفية  
اللاذعة ، خصوصا ما ورد منها في مجلة الأستاذ ، التي صدرت في عهد  
الاحتلال الإنجليزي ، والتي لم يلبث الإنجليزي أن طالبوا بإغلاقها ، لشدة  
ما جاء فيها من هجمات النديم على خصوم الوطنية والعروبة والإسلام ،  
فكان مما قاله عن الدولة العاصبة أنها وضعت معظم الإدارات في أيدي  
الأجانب ، حتى لا تمكن المصريين من إصلاح بلادهم ، فاختلت البلاد ،  
« فإن كان مرادها إفساد البلاد فقد أفلحت ، أما إذا كانت تريد صلاحها ،  
وتسليمها لأبنائها ، فكيف يحدث ذلك ، وهي لا تستعمل أبنائها في  
الحكم ، وتباعدنهم عن الإدارات ؟ » وفي مقال له بعنوان « هذه يدى ،  
في يد من أضعها ؟ » يقول إنه إذا لم يضع يده في أيدي مواطنيه المخلصين  
« فقطعها خير من وضعها في يد أجنبي يستميلك إليه بوعود كاذبة ،  
وحيل واهية ، يظهر لك سعيه في صالحك ، وجهه لتقدمك . . ويصور  
لك الأباطيل في صورة حقائق ، حتى يخدعك بها ، ويحول أفكارك  
الشرقية إلى أفكار غربية تأخذها ، وتقول بها ، فتكون يده القوية وعونه  
الأكبر على ضياع حقوقك ، وإذلال إخوانك واحتلال بلادك » .

وكان من اللوحات النافذة عند النديم إشارات المتكررة إلى ضرورة  
التعليم وضرورة قيام الصناعة ، لأنه ما اغتصب غاصب أرضا إلا بسبب  
جهالة أبنائها أو بسبب انصرافهم عن الصناعة ، لأن الانصراف عن الصناعة  
هو انصراف عن العلم ، « إن الثور والثورة مع الجهل والفراغ من  
المعدات ، لا يفيدان إلا الخلدان » ولا نجاح لثورة على استثمار إلا إذا كان  
أساسها التعليم والصناعة : « وما نجحت ثورة تجردت جماهيرها من المعارف  
وبعدت عن المصانع والتفنن في الآلات ، واندفعت خلف الأهواء » ( مجلة  
الأستاذ في ٣٠ / ٨ / ١٨٩٢ )

ولا نترك الحديث عن أواخر القرن الماضي ، قبل أن نذكر أثراً شامخاً من آثار المقاومة الوطنية لكل مستعمر أو دخيل ، لكنه — هذه المرة — أثر إيجابي بناء ، وضع البلور الأولى للنهضة العربية الشاملة ، التي ستزداد مع السنين ، حتى تصبح في سنواتنا الراهنة حركة ثورية لتحقيق الوحدة العربية ، وإنما عنيت بذلك الأثر ، نهضة الشعر على يدى محمود سائى البارودى ( ١٨٣٩ — ١٩٠٤ ) إذ الأمر فيها لا يقتصر على أمر الشعر وحده ، بل يتجاوز ذلك ليكون إقامة لأهم دعائم القومية العربية السليمة ، ألا وهى دعامة اللغة القوية الرصينة ، فبعد أن ضعفت العربية مع الضعف السياسى والاجتماعى خلال قرون امتدت ما اتمد الحكم العثمانى ، أراد البارودى الشاعر أن تعود لنا القوة السياسية والاجتماعية بادئة من بدايتها الصحيحة ، ألا وهى اللغة ، وأسعفته الموهبة ، فربط بين قديم شامخ وجديد متطلع إلى الشموخ ، ونسج نسجاً لا يتخاضع فيه الحاضر والماضى ، ولا يتعارض فيه التجديد مع التقليد ، بل هو نسج : لحسته الحاضر ، والماضى سداه ، فجاء شعر البارودى فى أدبنا الحديث — خصوصاً وقد أخفقت الثورة العرابية التى كان الشاعر أحد رجالاتها ، واحتل المستعمر البريطانى بلادنا — جاء هذا الشعر القوى فى أدبنا الحديث بمثابة الخطوة الأولى فى طريق طويل ما نزال نواصل السير فيه ، على هداية مبدأ عام ، هو أن نجى النهضة العربية على أساس يجمع بين الطابع القوى المتميز ، وظروف العصر الذى تعيش فيه .

### ٣

وتمضى السنون — ويستدير القرن التاسع عشر ، ليبدأ العشرون ، فتزداد المقاومة شدة وظهوراً فيما تجرى به أفلام المفكرين والأدباء ، وحسبنا أن نجد فى السنوات الأخيرة من القرن الماضي وفى العشرة الأعوام

الأولى من هذا القرن قاسم أمين : ومصطفى كامل ، ومحمد فريد ، ولطفى السيد ، وعبد العزيز جاویش ، ومن الشعراء شوق وحافظ ، كانت حالة الضعف السياسى قد انتهت بالبلاد إلى قبضة المستعمر : وخذعت طائفة من مفكرى الغرب عن حقيقة الأمر ، فنقلوا بأوهامهم ذلك الضعف من السياسة إلى العروبة من حيث هى جنس ، وإلى الإسلام من حيث هو دين ، فكان لا بد للفكر والأدب عندنا أن يتصدىا للملك ، لأن التهمة إذا صدقت انفسح الأمل أمام المستعمر الفرنسى فى تونس والجزائر ولبنان وسوريا ، وأمام المستعمر الإنجليزى فى مصر والعراق ، وأما إذا ردت التهمة وظهر بطلانها ، فقد انفسح الأمل أمام الأمة العربية أن تزيل عنها الكابوس الطارئ ، لتسترد مجدها ، وتمضى قدماً فى طريقها ، ومن هذا التريل ما حدث بين دعوى هانوتوفيا يتصل بخصائص الجنس الأرى والجنس السامى ، ورد الشيخ محمد عبده عليه لتفنيد دعواه ، وكذلك ما حدث بين دعوى رينان عن موقف الإسلام من العلم ، وزعمه بأن الإسلام مضاد للعلم ، ورد الأفغانى عليه لتفنيد دعواه ، وها هى ذى دعوى ثالثة لمتهجم آخر ، يتصدى الرد عليها قاسم أمين .

ذلك أن داركور قد أصدر كتاباً سنة ١٨٩٣ عن المصريين ، يصفهم فيه بالتأخر ، ويأخذ عليهم حججهم للنساء عن موارد العلم وميادين الحياة ، ثم لا يكتفى بذلك ، بل يربط هذا كله بالعقيدة الإسلامية ، فرد عليه قاسم أمين سنة ١٨٩٤ فى كتاب عنوانه « المصريون » مدافعاً عن وطنه وأهله ، معترفاً بما قد شاب ذلك للوطن وأهله من عيوب محال أن ترد إلى الإسلام ، وإنما هى أثر مباشر للحكم الفاسد الذى نكبت به البلاد أمدأ طويلاً من الدهر ، وقد كتب قاسم أمين كتابه هذا بالفرنسية ، ليتاح لمن قرأ داركور ، من الفرنسيين أن يطالعوا الرد عليه ، اقرأ هذه العبارة — مثلاً — من رده على الدوق داركور ، لترى كيف رد التهمة

عن أهله رداً يوقع خصمه فيها هو أشنع منها : « يظهر أن مسيو داركور  
ينعى عالياً عدم وجود الفوارق الاجتماعية عندنا ، ويعيبنا لأنه ليس  
من طوائفنا طائفة الأشراف بالمولد أو بغير المولد ، وكل السكان الذين  
يقيمون في بلد إسلامي هم متساوون أمام القانون بلا تفرقة بين أجناسهم  
ودياناتهم . »

على أن هذه المعركة القلمية بين الدعوى ونقيضها ، قد حركت الكاتب  
العربي إلى النهوض بعبء الإصلاح في ميده ، حتى لا نغضب العين على  
نقص واضح ، فكتب كتابه العظيم « تحرير المرأة » ( ١٨٩٩ ) وأعقبه  
بآخر « المرأة الجديدة » ( ١٩٠٠ ) ليرد به على ١٠ قد وجه إلى كتابه الأول  
من نقد .

وإن ذكرنا لكتاب تحرير المرأة . لسنذكر ذكر جريدة المؤيد التي  
أنشأها الشيخ على يوسف ( ١٨٦٣ - ١٩١٣ ) ، والتي ظهر فيها الكتاب  
فصولاً امتدت على شهرين . وهي نفسها الجريدة التي نشر فيها عبد الرحمن  
الكواكبي ( ١٨٤٩ - ١٩٠٢ ) كتابه « طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد  
الذي هو من أبرز الكتب التي عرفها الأدب العربي في العصر الحديث عن  
الحرية ، يقول فيه الكاتب عن الحاكم المستبد إنه « يتحكم في شئون الناس  
بإرادته لا بإرادتهم ، ويحكمهم بهواه لا بشريعتهم » . « والمستبد عدو  
الحق ، عدو الحرية وقتلها ، والحق أبو البشر ، والحرية أمهم ، والعوام  
صبيحة أيتام نيام لا يعلمون شيئاً » . « إن الاستبداد يضغط على العقل  
يفسده ، ويلعب بالدين فيفسده ، ويحارب العلم فيفسده » . « الحكومة  
المستبدة تكون طبعاً مستبدة في كل فروعها ، من المستبد الأعظم إلى  
الشرطي ، إلى الفرائش ، إلى كناس الشوارع » . « أقل ما يؤثر الاستبداد  
في أخلاق الناس أنه يرغم الأخيار منهم على ألفة الرياء والنفاق - ولبس  
السيثان - ويعين الأشرار على إجراء غي نفوسهم آمنين ، حتى عن الانتقاد

والفضيحة : لأن أكثر أعمالهم تبقى مستورة يلقى عليها الاستبداد رداء خوف الناس من تبعة الشهادة » .

لم تكن هذه الدعوة الاجتماعية التي وجهها قاسم أمين لتحرير المرأة العربية بعيدة الصلة بالدعوات السياسية التي أنشأت منذ أوائل هذا القرن تشغل أصحاب الأقلام ، فصاحب « تحرير المرأة » هو نفسه الذي كتب عن جنازة مصطفى كامل يقول : « ١١ فبراير سنة ١٩٠٨ يوم الاحتفال بجنازة مصطفى كامل ، هي المرة الثانية التي رأيت فيها قلب مصر يخفق » المرة الأولى كانت يوم تنفيذ حكم دنشواي : رأيت عند كل شخص تقابلت معه قلباً مجروحاً ، وزوراً مخنوقاً ، ودعشة عصية بادية في الأيدي وفي الأصوات ، كان الحزن على جميع الوجوه . . . » .

وإن هذا ليقلنا إلى أدب سياسي جياش بالعاطفة ، أنشأه قادة الحزب الوطني في جريدتهم اللواء : مصطفى كامل ، محمد فريد ، عبد العزيز جاویش .

أما مصطفى كامل ( ١٨٧٤ - ١٩٠٨ ) فهو - كما قال عنه لطفي السيد ، برغم ما كان بين الرجلين من اختلاف بعيد في وجهة النظر - « كان شعاره الوطنية ، ووسيلته الوطنية ، وكتابه الوطنية ، وحياته الوطنية » حتى لبسها ولبسته ، فصار بينهما التلازم اللحن والعرف فإذا ذكرت مصطفى كامل بخير ، فإنما نظرى الوطنية ، وإذا قلت الوطنية فإن أول ما يخطر في خيالك شخص مصطفى كامل . . . كأنما هو والوطنية شيء واحد » يكفيك منه هنا مثل واحد ، نقيسه من خطبته الكبرى في الإسكندرية ( ١٩٠٧ ) :

« تقولون يا أعداء مصر إننا لو أفلحنا لما نلنا هذا الاستقلال إلا بعد حين طويل ، فتجيئكم أنا لو سلمنا بقولكم لما جاز لنا أن تأخر لحظة واحدة

عن العمل ، لأننا لا نعمل لأنفسنا ، بل نعمل لوطننا ، وهو باقى ونحن  
زائلون ، وما قيمة السنين والأيام فى حياة مصر ، وهى التى شهدت مولد  
الأمم كلها ، وابتكرت المدنية والحضارة للنوع الإنسانى كله ؟ إن العامل  
الواقع من النجاح يرى النجاح أمامه كأنه أمر واقع ، ونحن نرى من الآن  
هذا الاستقلال المصرى ، ونبتهج به وندعو له كأنه حقيقة ثابتة ، وسيكون  
كذلك لا محالة . . . . .

إننا وجهنا قلوبنا ونفوسنا وقوانا وأعمارنا إلى أشرف غاية اتجهت إليها  
الأمم فى ماضى البلاد وحاضرها ، وأعلى مطلب ترمى إليه فى مستقبلها ،  
فلا الدسائس تخيفنا ، ولا التهديدات تقفنا فى طريقنا ، ولا الشتاء تؤثر فىنا ،  
ولا الخيانات تزعجنا ، ولا الموت نفسه يحول بيننا وبين هذه الغاية التى  
تصغر بجانبها كل غاية . . . . .

بلادى .. بلادى .. لك حبي وفؤادى ، لك حياتي ووجودى ،  
لك دى ونفسي ، لك عقلى ولسانى ، لك لبي وجنانى ، فأنت أنت الحياة ،  
ولا حياة إلا بك يا مصر .. ..

هل خلق الله وطناً أعلى مقاماً ، وأسمى شأنًا ، وأجمل طبيعة ، وأجل  
آثاراً ، وأغنى تربة ، وأصفى سماء ، وأعذب ماء ، وأدعى للحب والشغف  
من هذا الوطن العزيز ؟ . . . . . إلى لو لم أولد مصرياً لوددت  
أن أكون مصرياً .

ذلك قبس من تلك الخطبة السياسية الوطنية الرائعة ، وهى التى نظم  
بعدها على الغاياتى ( صاحب دهبان « وطنيتي » الصادر سنة ١٩١٠ ) قصيدة  
وجهها إلى مصطفى كامل ، يقول فيها :

اصدع بقولك إن أردت مقالا      فالقوم جنودك إن دعوت رجالا  
لم تدر مصر سوى حالك توهمه      فترى به آلامها آمالا



وفي ١٩٠٨ تولى عبد العزيز جوايش (١٨٧٦ - ١٩٢٩) رئاسة تحرير اللواء ، وكان للواء طابعه الواضح في مهاجمة الاستعمار البريطاني ، وفي إيقاظ الروح الوطنية ، فكانت لجوايش في مهاجمة الإنجليز مقالات حامية ، وكلمات من نار ، حتى قبل أن يتولى تحرير اللواء : « إن البلاد المصرية أخذت منذ بدء الاحتلال المشنوم تتدلى في مهاوى الضعف والاضمحلال ، وإنه لا منقذ لها سوى أن يرفع الاحتلال يده الثقيلة المفسدة عنها » ، ولكي تعلم ماذا أراد الكاتب أن يصنع بقلمه في مقاتلة العدو ، فاسمع ما يخاطبه به : « أيها القلم . . لو كنت سيفاً لأخمدتك في صدور من يحاربونك ، أو سهماً لأنفذتك في أعماق قلوبهم ، ولو كنت جواً لوجدت لك في ميادين النزال مجالا للكر والفر . . . » .

وكان يقابل هذه الجملوة المشتعلة من الوطنية في جريدة اللواء ، فكر منطقي هادئ في جريدة « الجريدة » التي كان يحررها أحمد لطفي السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣) إذ كان لطفي السيد - كما يقول عنه العقاد - « ينظر إلى المسائل الفكرية والاجتماعية نظرة محيطية شاملة ، توشك أن تتعادل فيها جميع الجوانب والأطراف ، ولكنه كان من أشد المفكرين اهتماماً بما يعتقد فيه الخير والصلاح » .

وحسب العشرة الأعوام الأولى من هذا القرن أن تكون قد شهدت فاجعة دنشواي (يوم الأربعاء ١٣ يونيو سنة ١٩٠٦) ، فليس كمثل الكوارث الكبرى شيء يوحد قلوب الأمة في قلب واحد نابض ، ودنشواي قرية في محافظة المنوفية ، قدم إليها خمسة من الضباط الإنجليز لصيد الحمام ، فأصيب برصاصهم بعض الأهليين ، فهاجم الناس أولئك المعتدين ، فأصيب بعضهم ومات أحدهم ، فثار العميد البريطاني في مصر ، لورد كرومر ، وعقدت محكمة خاصة لمحاكمة المصريين ، فقضت بإعدام أربعة من الأتالي ، وبالجلد وبالحبس على ثمانية ، ونفذ الجلد والإعدام في دنشواي علناً ، فكان

للك رد فعل حنيف في طول البلاد وعرضها ، وانطلق الشراء والكتاب  
ينظمون وينشئون بكاء ورتاء ووطنية وإخاء .

قال إسماعيل صبرى :

وأقلت هجرة قرية حكم الهوى      في أهلها وقضى قضاء أخرق  
إن أن فيها بالنس مما به ،      أو رن ، جاوبه هناك مطوق  
وارحمنا بلخاتم ماذا جنوا ؟      وقضاتهم ما عاقهم أن يضوا ؟

وقال أحمد شوقي :

يادنشوى على ربك سلام      ذهبت بأنس ربوئك الأيام  
شهداء حكك في البلاد تفرقوا      هبات للشمل الشيت نظام  
مرت عليهم اللحد أهلة      ومضى عليهم في القيود العام  
كيف الأرامل فيك بعد رجالها ؟      وبأى حال أصبح الأيتام ؟  
حشرون بيتا أقفرت وانتابها      بعد البشاشة وحشة وظلام  
يا ليت شعري في البروج حمام      أم في البروج منية وحمام ؟  
نيرون .. لو أدركت عهد كرومر      لعرفت كيف تنفذ الأحكام

وقال حافظ إبراهيم :

جاء جهاننا بأمر ، وجنم      ضعف ضغيفه قسوة واشتدادا  
أحسنوا القتل إن ضنتم بغو      أقصاصاً أردتم أم كيدا ؟  
أحسنوا القتل إن ضنتم بغو      أنفوساً أصبتم أم بخادا ؟  
ليت شعري ألك حكمة التفتي      ش عادت أم عهد نيرون عادا ؟  
كيف يخلو من القوى التشق      من ضعيف ألقى إليه القيادا ؟

## ٥

تلك كانت المرحلة الأولى ، وهكذا جاءت خلالها صورة المقاومة في الأدب ، ثم جاءت المرحلة الثانية التي امتدت فيها بين الحريين ، وقد اتخذت المقاومة صورة أخرى ، وهي الإشادة بالحرية والدعوة إليها ، حتى ولو لم يذكر المستعمر في سياق الدعوة ذكرًا صريحًا .

وقد ظهرت بدايات هذه المرحلة الثانية ، حتى قبل أن تنتهى الحرب العالمية الأولى ، كأنما كانت بدايات تمهد النفوس تمهيدا مباشرا لثورة ١٩١٩ ، وهي بدايات ظهرت أوضح ما تكون في الشعر ، ففي العشرة الأعوام الثانية من هذا القرن ، ظهرت دواوين ثلاثة ، عزفت كلها على وتر واحد ، إذ عزفت نعيد الفرد الإنسانى وما يجب له من حرية وما يجب عليه من مسئولية إزاء نفسه ، وتلك الدواوين الثلاثة كانت هى الجزء الثانى من ديوان عبد الرحمن شكرى ( ١٩١٣ ) والجزء الأول من ديوان المازنى ( ١٩١٤ ) ، وقد قدم العقاد لها ، والجزء الأول من ديوان العقاد ( ١٩١٦ ) وقد قدم له المازنى ، فجاءت هذه الدواوين الثلاثة بمثابة إعلان لحقوق الإنسان الجديد ، وإنهم - هؤلاء الثلاثة الشعراء - ليؤمنون أن نهوض الأدب شرط لازم للنهضة القومية وللحرية الوطنية ، وأنه لا حرية ولا استقلال لإنسان هانت عليه نفسه حتى ليعجز عن الشعور بها ، يقول العقاد فى مقدمته للجزء الأول من ديوانه : « ومن كان يمارى فى هذا القول فليراجع للتاريخ ، وليذكر أمة واحدة نهضت نهضة اجتماعية فلم تكن نهضتها هذه مسبقة أو مقرونة بنهضة عالية فى آدابها » وقد ظهرت بدايات شبيهة بذلك فى ميدان الرواية متمثلة فى قصة زينب ١٩١٤ للدكتور هيكى التى هى من أولى منشائر الشعور بالمصرية الصميمة وحياة الطبقة العاملة فى الريف ، وهو الشعور نفسه الذى جاءت رواية عودة الروح ( ١٩٢٩ ) لتوفيق الحكيم لتؤكدته .

ويثور الشعب ثورته عقب انتهاء الحرب العالمية الأولى ، مطالباً بحقه في الحرية من المستعمر البريطاني ، وتجرى أنهر الصحف اليومية بأتمر من الأدب السياسي المشتعل بجمرة الثائرين ، ثم سرعان ما يصاحب هذا الأدب السياسي مقالات وكتب في ضروب الحرية وفي مراميها وأبعادها ، فيكتب العقاد في فلسفة الحرية وفي علاقتها بألوان الفنون جميعها ، ويقول إن حب الأمم للحرية إنما يقاس بحبها للفنون الجميلة « لأن الصناعات والعلوم للنفعية مطلب من مطالب العيش تساق إليه الأمم مرغمة مجبرة ، وضرورية من ضرورات النود عن الحياة تدفع إليها مغلوبة مسخرة . . . وإنما تعرف الأمم الحرية حين تأخذ في التفضيل بين شيء جميل وشيء أجهل منه ، وبتوق إلى التميز بين مطلب محبوب ومطلب أحب وأوقع في القلب وأدنى إلى إرضاء اللوق وإحجاب الحسن ، ولا يكون ذلك منها إلا حين تحب الجمال ، منظوراً أو مسموعاً » ( مطالعات في الكتب والحياة ، ص ٥٤ ) .

وينرج سلامة موسى ( ١٨٨٨ - ١٩٥٨ ) سنة ١٩٢٧ كتاباً عن « حرية الفكر وأبطالها في التاريخ » ، يقول عنه في صفحة الغلاف إنه « قصة الحرية الفكرية وانطلاق العقل البشري من قيود التقاليد وفوز التسامح على التعصب ، مع ذكرها ما لقيه الأحرار من ضروب الاضهاد من أقدم العصور للآن » ثم يتلو على قارئه صفحات من استشهاد الأبطال في سبيل الحرية على اختلاف أنواعها : سياسية ودينية وعلمية وغير ذلك ، وهو يسوق أمثله من اليونان القديمة ومن المسيحية ومن الإسلام ومن العصور الحديثة في الغرب وفي الشرق على السواء .

وكان محمد حسين هيكل ( ١٨٨٨ - ١٩٥٦ ) من الداهين إلى الحرية في كثير من معانيها ، فألف كتاباً عن جان جاك روسو ليستمد من دعوة هذا الفيلسوف إلى الحرية دعوة يوجهها إلى العرب في ثورتهم في سبيل

الحرية ، ويخرج صحيفة السياسة الأسبوعية ( ١٩٢٦ ) لتكون ملحقاً أدبيا أسبوعياً لصحيفة السياسة التي كان يشرف على تحريرها ، وليتخذ منها أقوى أداة لنشر الثقافة الجديدة التي أراد هو ومعاصروه أن يبدروا بنورها إرهاباً لعصر جديد ، وكانت تلك البذور - في رأى هيكل أول الأمر - بنورا غربية صرفاً ، ثم سرعان ما أفاق إلى خطئه . وصمم على أن يكون للنهضة العربية أصولها الخاصة التي تستعير من الغرب ما تستعيره لكنها لا بد إلى جانب ذلك أن تستمد من ماضيها التربة الخصبة التي تستنبثها ، يقول هيكل في ذلك : « حاولت أن أنقل لأبناء لغتي ثقافة الغرب المعنوية ، وحياته الروحية لتتخلدها جميعاً هدى ونبراساً ، ولكني أدركت بعد لئى أنني أضع الهمز في غير منبته . فإذا الأرض تهضمه ثم لا تتمخض عنه ، ولا تبعث الحياة فيه ، وانقلبت التمس في تاريخنا البعيد في عهد الفراعنة موللاً لوحى هذا العصر ينشأ فيه نشأة جديدة . فإذا الزمن وإذا الركود العقلي قد قطعاً ما بيننا وبين ذلك العهد من سبب يصلح بذراً لنهضة جديدة ، ثم رأيت أن تاريخنا الإسلامى هو وحده البذر الذى ينبت ويشمر ، ففيه حياة النفوس ، يجعلها تهتز وتربو ، ولأبناء هذا الجيل في الشرق نفوس قوية تنمو فيها الفكرة الصالحة لتوقى ثمرها بعد حين » ( من مقدمة « منزل الوحي » ) .

الحق أننا لا نجد صفة نصف بها الحياة الفكرية في حشرينات هذا القرن ، أصدق من أنها كانت حياة تمهد الأرض لبناء جديد يقام عليها حين نحين الفرصة المناسبة ، ولذلك شغل الكتاب جميعاً في تلك الحقبة بالتنوير عامة وبالتنوير فيما يحس الحرية العقلية والفنية والسياسية بصفة خاصة ، وفي هذا النشاط التمهيدى لذلك العصر يقول إبراهيم عبد القادر المازني : « قضى الحظ أن يكون عصرنا عصر تمهيد ، وأن يشغل أبنائه بقطع هذه الجبال التي تسد الطريق ، وبتسوية الأرض لمن يأتون بعدهم ، ومن الذى يذكر العمال الذين سوا الأرض : ومهدوها ورصفوها ، ومن الذى يعنى بالبحث عن

هؤلاء المجاهدين الذين أدموا أيديهم في هذه الجلاميد ، وبعد أن تمهد الأرض وينتظم الطريق يأتي نفر من بعدنا ويسبرون فيه إلى آخره ، و يقيمون على جانبيه القصور شاهقة باذخة ، ويدكرون بقصورهم ونسئ نحن الذين أتاحوا لهم أن يرفعوها شاهقة رائعة ، والذين شغواوا بالتمهيد عن التشييد ، فلندع الخلود إذن ولنسأل كم شبرا مهدنا من الطريق » ( من مقدمة « حصاد المهشم » )

لقد كان لسان الحال في مجال الفكر والأدب إبان فترة التنوير والتمهيد التي أشرنا إليها - منذ ما قبل نهاية الحرب العالمية الأولى بقليل وإلى نهاية الحرب العالمية الثانية - ناطقا بأنه إذا كان الغرب قد استبد بأرضنا فطريق الخلاص له شعاب كثيرة . منها أن نتزود بعلمه وثقافته لنقل الحديد بالحديد ، وللملك كان أبرز طابع يميز تلك الفترة هو نقل الفكر الغربي من اليونان القديمة ومن بريطانيا وفرنسا الحديثتين ، وكانت أداة النقل الأساسية - هي المجلات أكثر مما كانت هي الكتب ، المجلات التي تصدر كل أسبوع مثقلة بحصيلتها المنقولة ترجمة وتلخيصا وتعليقا ونقداً ، فإذا كانت الصحف اليومية في المرحلة الأولى - كالمؤيد والواء والجريدة - قد حملت هذا العبء نفسه ، ففي المرحلة الثانية تخصصت لها مجلات أسبوعية وشهرية ، أول ما نذكره منها مجلة السفور التي صدر عددها الأول سنة ١٩١٥ ، وفيه أعلن صاحبها عبد الحميد خلعت منهاجها ، شارحا المواد بنواتها ، فقال في ذلك :

« ليست المرأة وحدها هي المحجبة في مصر ، ولكنها محجبة نزعاتنا وفضائلنا وكفائاتنا ومعارفنا وأمانتنا ، وكل شيء يبدو على غير حقيقته ، فنحن أمة محجبة حقيقتها ، بادية منها ظواهر كاذبة ، وقد تبين للباحث أن هذه العلة ليست طبيعية في نفس الأمة ، وإنما هي عوارض تزول بزوال أسبابها .

واشتركت في تحرير « السفور » مجموعة من الكتاب ، هي نفسها المجموعة التي سيشتد بأسها في عشرينات القرن وثلاثيناته ، والتي ستكون هي اللداعية إلى الأخذ بأسباب الفكر الغربي والثقافة الغربية ليكون ذلك هو نفسه أفعال سلاح في استرداد حرياتنا المفتصبة من الغرب المغتصب ، ففيها كتب هيكل ، وطه حسين ، وعلى عبد الرازق ، وغيرهم وكأنا جاءت مجلة السفور حلقة وسطى في سلسلة ثقافية واحدة ، أولها « الجريدة » برئاسة لطفي السيد ، وآخرها « السياسة الأسبوعية » برئاسة هيكل ، وهي مدرسة فكرية يغلب عليها الطابع الفرنسي .

ولذلك قام خط آخر يوازي ذلك الخط ويوازنه ، تمثل في مجلة البلاغ الأسبوعي واجتمع حوله من الكتاب من كان يؤثر النهل من معن الثقافة الإنجليزية ، وأشهرهم العقاد والمازني ، كما تمثل في مجلة العصور لإسماعيل مظهر والمجلة الجديدة لسلامة موسى ، ثم نشأت في الثلاثينات مجلتان أخريان هما « الرسالة » أولاً ، و « الثقافة » ثانياً لتحدثنا شيئاً من الجمع بين الثقافتين الغربية والعربية ، تمهيداً لقيام شخصيتنا الثقافية الجديدة ، التي سنتحدث عنها بعد قليل ، وفيهما ظهر أحمد حسن الزيات وأحمد أمين ، الأول بأسلوبه العربي الرصين ، الذي يعد في ذاته علامة اعتزاز بالقومية العربية في أصولها وفروعها ، والثاني بأسلوبه العلمي الواضح الذي يعد علامة من علامات التبشير بعصر جديد ، يركز على القديم ويفتح صدره للحديث .

## ٦

وإنه لما يميز هذه المرحلة الثانية كذلك ، تلك النزعة الرومانسية التي غمرت الشعر ، بل وشطرا كبيراً من الكتابة النثرية ، ونجلت بصفة خاصة في جماعة أبولو التي نشأت سنة ١٩٣٢ (وأخرجت مجلة باسمها سنة ١٩٣٥) وكان من أهم شعرائها أحمد زكي أبو شادي ، وإبراهيم ناجي ، وعلى محمود

طه ، فإذا تذكرنا أن كل حركة ثورية كبرى تصاحبها على الأغلب حركة رومانسية في الأدب ، تفك القيود بكل أنواعها : قيود الصياغة الشعرية ، وقيود العاطفة الباطنية ، عرفناكم كانت الحركة الرومانسية في الأدب العربي إبان عشرينات القرن وثلاثيناته دالة على تيار المقاومة العنيف ، ومدى سريانه في نفوس الناس على طول البلاد العربية وعرضها كأنما هي صيحة واحدة متعددة الأوتار والأنغام ، صدح بها شعراء الغرابة جميعاً .

فهذا أحمد زكي أبو شادي ( ١٨٩٢ - ١٩٥٥ ) في قصيدته « الضحايا » يعلن أن نداء الوطن يستوجب الانفرط في حق مواطنيه ، وألا نجامل الأولى نهوا المواطنين نهياً ، عن جشع لا يشجع وظلم لا يرتدع :

وكل يوم ضحايا لا عداد لها من غدرهم في جحيم البؤس والمون  
أبعد هذا نصوص الشعر زخرفة ؟

وبلغت الانفعالية الرومانسية أوجها في الشاعر التونسي أبو القاسم الشابي ( ١٩٠٦ - ١٩٣٤ ) خذ قصيدته « نشيد الجبار » مثلاً لهذه اللوعة التي تأكل صاحبها كندا على ما قد حل به ، وتطمع به إل السماء في دنيا الأمل والرجاء :

سأعيش رغم الداء والأعداء كالنسر فوق القمة السماء  
أرنو إلى الشمس المضيئة هازلاً بالسحب ، والأمطار والأنواء

• • •

النور في قلبي وبين جوانحي فعلام أخشى السير في الظلماء ؟

وإن القول ليطول بنا لو استطردنا نذكر أمثال هذه الجملوات المشتعلة بوطنيتها خلال المرحلة الوسطى - فترة ما بين الحربين - التي هي الآن موضع الحديث .



وإنه لمن أبرز الملامح في الحركات الرومانسية كلها - وهي غالباً حركات للتحرر تعقب الثورات السياسية أو تصاحبها - العودة بالذكري إلى جحد الآباء ، وهكذا كان الأمر في الأدب العربي ، لأنه إذا كانت الدعوة إلى الحرية تتحقق بشرح المبدأ من جهة ، وبضرب المثال من جهة أخرى ، فأين يوجد المثال في أسمى صورة إذا لم يكن في أبطال العروبة والإسلام وهما في ذروة المجد ؟ من هنا رأينا أدباءنا جميعاً يتجهون هذه الوجهة ، فبدعوا بالحديث عن أعلام الشعراء الأقدمين - وكان ذلك في العشرينات - ثم انتقلوا إلى ميدان أوسع ، فترجموا سيرة الرسول والخلفاء الراشدين وعدداً كبيراً من قادة المسلمين وأعلامهم ، فكان ذلك أبلغ ما يقال في وجه علو البلاد ، الذي جعل من أسلحة هجومه أن يستخف بالحضارة العربية وبالثقافة العربية جميعاً ، وأن يدعى لنفسه الأصالة في مبادئ الحرية وللديمقراطية والأخوة الإنسانية بين أفراد البشر .

## ٧

وتنتهى الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٤٥ . فتدخل حركة المقاومة . كما انعكست في الأدب - مرحلة ثالثة . فلئن كان قوام المرحلة الأولى كتابة هي أقرب إلى الخطابة السياسية ، قصد بها استثارة الشعور الوطني ، ثم كان قوام المرحلة الثانية رومانسية تنادى بالتحرر وفك القيود ، وتضرب أمثالها من أبطال التاريخ ، فقد جاءت المرحلة الثالثة لتقيم البناء الثقافي الجليد على نحو يبرز الخصائص القومية إلى جانب العناصر الحديثة ، وهاهنا تغيرت الأداة الأدبية الأساسية ، فبعد أن كانت الأداة هي المقالة ، أصبحت القصة والمرحمة ، وذلك لأنهما الوسيلتان المواتيتان لتصوير المواقف والأشخاص : على أى نحو لا نريدها ، وعلى أية صورة نريدها ، وإن في اختيار الأداة الأدبية الجديدة لدليلاً واضحاً على توحيد العنصرين في

حياة واحدة : ما تأخذه من الغرب وما نضيفه من أنفسنا ، فلئن كنا قد أخذنا قالب القصة وقالب المسرحية من حيث هما طريقتان للتعبير ، فقد عرفنا كيف نملأ القالبين بمضمون محلي أصيل ، غاب عليه — فيما بين ١٩٤٥ و ١٩٥٢ ( سنة الثورة الاجتماعية الكبرى ) — تصوير البؤس الذي أحاط بالناس ، ثم شيء من الكفر بالحضارة الغربية في ماديتها ، لأن هذه المادية فيها كانت هي الدافع الأول نحو حركات الاستعمار الأوروبي لشعوب الشرق ، ولما كانت الحضارة الغربية للمادية الحديثة قرينة العقل وما ينتجه من علوم وتقنيات ومكنات ، فقد انقلب هذا الكفر بالحضارة المادية كفراً بالعقل وما يؤدي إليه ، ودعوة إلى عودة الشرق إلى روحانيته التي ميزته إبان ازدهاره .

أما تصوير البؤس فقد كان في طليعة من اضطلع به الدكتور طه حسين في قصصه التي كتبها في تلك الفترة : « شجرة البؤس » ( ١٩٤٤ ) « وجنة الشوك » ( سنة ١٩٤٥ ) و « الملعونون في الأرض » ( سنة ١٩٤٩ ) ، وكان قبل ذلك قد نشر قصته الأولى « دعاء الكروان » التي تسير الاتجاه نفسه ، فهذه القصص كلها تستفز الأريحية لما يصيب الإنسان الحر في كرامته على أيدي طغاة ملأوا دروب الحياة ومنعطفاتها ، على أن هذا الإنتاج الأدبي الخاص ، لم يحل دون أن يعضى عميد الأدب العربي في دراساته التي قصد بمعظمها إقامة نماذج المثلى ، لتكون المقارنة صارخة بين ما هو كائن وما يمكن أن يكون ، فقد كتب « الوعد الحق » ( ١٩٥٠ ) و « عثمان » ( ١٩٤٧ ) و « علي وبنوه » ( ١٩٥٣ ) و « الشيخان » ( أبو بكر وعمر بن الخطاب ) ١٩٦٠ ، فضلاً عن دعوته القوية نحو تكافؤ الفرص بين المواطنين في التعليم .

وأما الثورة على العقل — ما دام العقل هو ينبوع الحضارة المادية بكل تفرعاتها السياسية — فقد اضطلع بها توفيق الحكيم في مسرحياته التي صدرت

إبان الفترة التي نشير إليها ، فأصدر « سليمان الحكيم » ( ١٩٤٣ ) و « الملك أوديب » ( ١٩٤٩ ) وكلتاهما تبين أن العقل وحده لا يغني الإنسان عن الحق شيئاً .

وكان من أبرز معالم هذه الفترة - وأعني الفترة التي توسعت بين الحرب العالمية الثانية وقيام ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ - ما أصدره العقاد من كتب سياسية يقاوم بها استبداد الحكم ، وأخرى يعبر بها المخاض الإسلامية الرفيعة ، فن المجموعة الأولى « هتلر في الميزان » ( ١٩٤٠ ) و « فلاسفة الحكم في العصر الحديث » ( ١٩٥٠ ) ، ومن المجموعة الثانية ، وهي من أهم ما كتب الكاتب في حياته الأدبية ، « عقريات محمد » ( ١٩٤٢ ) وعمر ( ١٩٤٢ ) والصديق ( ١٩٤٣ ) والإمام علي ( ١٩٤٣ ) . . . إلى آخر هذه السلسلة الطويلة التي ضملت نحو خمسة عشر كتاباً ، أما طوال الخمسينات ، فقد أخذ يخرج الكتاب إثر الكتاب ، دفاعاً عن الإسلام - حتى يطل ما يدعيه المستعمر في هذا الميدان ، مما يتخلله ذريعة يبرر بها اعتدائه ، ومن أهم هذه المجموعة كتب « الديمقراطية في الإسلام » ( ١٩٥٢ ) و « الإسلام والاستعمار » سنة ( ١٩٥٧ ) و « حقائق الإسلام وأباطيل خصومه » ( ١٩٥٧ ) و « التفكير فريضة إسلامية » ( ١٩٥٧ ) وغيرها .

وفي تلك الفترة نفسها ظهر عدد كبير من الأدباء الشبان ، اشد وعيهم بما كان في الحياة السياسية حيثئلاً من فساد ، وبما كان بيننا وبين الاستعمار من صلات وروابط ، وهم أنفسهم الشبان الذين ظهرت في كتاباتهم بلور المعاني الاشتراكية التي جاءت ثورة ١٩٥٢ لتخرجها إلى عالم الوجود ، وقد امتد الوجود الأدنى ببعض هؤلاء الشبان إلى يومنا هذا فأصبحوا من كتابيه الاشتراكية وشعرائها المرموقين .

ومن الكتاب الذين انعكست المقاومة في أدبهم نجيب محفوظ ، الذي

امتد إنتاجه في القصة من الثلاثينات إلى يومنا الراهن : ولعل قمة أعماله - من الزاوية التي ننظر منها الآن إلى الأدب ، وهي انعكاس الجهود التحريرية على الأدب - أقول لعل قمة أعماله في هذا الميدان هي ثلاثيته الكبرى : « بين القصرين » و « قصر الشوق » و « السكرية » ففي هذه الثلاثية صورة كاملة الدقائق والتفصيلات لحياة المجتمع المصري كله خلال الفترة التي تقع بين الحربين ، نرى فيها كيف تطور مفهوم الوطنية عند الأجيال المتعاقبة ، فالوطنية عند الجدل الكبير كانت دفعاً للترعات ودعاء من الله بنصرة الزعماء ، والوطنية عند ابنه الكبير هي توزيع للمنشورات السياسية ومشاركة في المظاهرات حتى لقد لقي حثفه في إحداها : والوطنية عند ابنه الأصغر ( كمال عبد الجواد ) هي العمل من أجل الشعب ، بل من أجل الإنسانية المكافحة داخل الوطن وخارجه على السواء ، ثم تنتقل إلى الحفلة ، فنرى مفهوم الوطنية قد ارتبط بالميدان الاقتصادي ، فأعداء الوطن هم من يستغلونه في هذا الميدان ، لا فرق بين أجنبي ومواطن إذا كان كلاهما من المستغلين . ومن هؤلاء الأشخاص جميعاً ، يهتم الكاتب - بصفة خاصة - بكمال عبد الجواد ، الذي قال عنه « إنه يعكس أزمى الفكرية ، وهي أزمة جيل بأسره » .

## ٨

ونحدث أحداث كبرى تشد حولها الكتاب والشعراء جميعاً ، من أهمها قيام إسرائيل ( ١٩٤٨ ) والعدوان الثلاثي على الجمهورية العربية المتحدة ( ١٩٥٦ ) . وثورة الجزائر ، وغيرها من الثورات التي شملت الوطن العربي كله من أوله إلى آخره ، فتصجرت عيون الأدب نثراً وشعراً ، لتتصب على هذه المآسى الإنسانية الكبرى ، كتبت القصص التي تصور روح الشعب الثائرة لآزاء المستعمرين والمستبدين والإقطاعيين . نذكر منها

قصة يوسف السباعي « رد قلبي » وقصة إحسان عبد القدوس « في بيتنا رجل » وقصة لطيفة الزيات « الباب المفتوح » ، وكتبت للمرحيات التي تضور القوة الغاشمة حين تنتهك حرمان العدل والحق ، نذكر منها مسرحية عبد الرحمن الشرفاوى « مأساة جميلة » ومسرحية ألفرد فرج « سليمان الحلبي » ومسرحية « اللحظة الحرجة » ليوسف إدريس ، ونظمت دواوين بأسرها تغييراً عن الشعور الوطنى الفياض ، نذكر منها ديوان « قاب قوسين » للشاعر محمود حسن إسماعيل ، وأعيدت ذكريات المأسى الماضية في شعر جديد ، كحادثة دنشواى في قصيدة صلاح عبد الصبور « شق زهران » وقصيدة « أوراس » عن ثورة الجزائر لأحمد عبد المعطى حجازى ، الحق أن ما كتب ونظم فى مأساة فلسطين وفى بطولة بور سعيد وفى معركة الجزائر ومعركة الكونجو وشتى ضروب المقاومة التى يديها الوطن العربى بخاصة وتبديها أفريقيا وآسيا بعامة -- لا تكاد تقع تحت الحصر ، فالموضوع حاضر على أسنان الأفلام أيا كانت الصورة الأدبية التى تجرى بها .

ومن الموضوعات التى تشغل الأقلام كذلك إبان هذه المرحلة الثالثة موضوع الوحدة العربية والقومية للعربية ، وهو جانب إيجابى يستهدف إقامة بناء جديد على أسس سليمة . ولا يقف عند مجرد الثورة الشعورية فى مهاجمة الفاعب والمستعمر ، فالدول العربية القائمة الآن -- كما يقول الباحث العربى الكبير ساطع الحصرى -- لم تكون ولم تعدد بمشينة أهلها ولا بمقتضيات طبيعتها ، وإنما تكونت وتعددت من جراء الاتفاقات والمعاهدات بين الدول التى تقاسمت البلاد العربية ، وسيطرت عليها ، ويوجه ساطع الحصرى اللوم إلى أولئك الذين ثاروا ليتخلصوا من المستعمرين ، حتى إذا ما ظفروا بشئ مما أرادوا ، أصروا على أن تبقى لبلادهم الحدود التى حددتها بها المستعمرون لصالح المستعمرين : « ما أغربنا نحن العرب ، لقد ثرنا على الإنجليز والفرنسيين ، ثرنا على من استولى على بلادنا واستعبدنا ، وأثرت الثورات

الحمرء والبيضاء عدة عقود من السنين ، وقاسينا في سبيل ذلك ألواناً من العذاب والتضحيات ، ولكننا عندما تحررنا من نير كل هؤلاء ، أخذنا نقدر الحدود التي كانوا قد أقاموها في بلادنا بعد أن قطعوا أوصالها ، ونسينا أن تلك الحدود إنما كانت هي الحبس الانفرادي والإقامة الجبرية التي فرضوها علينا ، لإضعافنا ، وهزل قوى بعضنا عن أن نتحد بالقوى الأخرى ، ومن أهم كتب الحصرى في ذلك كتاب « آراء وأحاديث في القومية والوطنية » والعروبة بين دعائها وخصومها .

قلنا إن أدب المرحلة الأخيرة - فيما يتصل بمقاومة المستعمر - قد اتسم بطابع إيجابي يبرزه خصائصنا الشخصية الفريدة ، لكي تقف على أقدامنا ولا يجرفنا تيار الشمول ، الذي يسود فيه القوى ويضيق بين أمواجه الضعيف ، وكان من أهم ما عني به الأدباء في هذا الاتجاه الإيجابي البناء ، استخراج أصولنا من لفائف التراث الشعبي ، فأدخلوا يتقصون الرسوم الشعبية والأغاني الشعبية والأساطير الشعبية ، حتى لقد صدرت مجلة فصلية بإشراف الدكتور عبد الحميد يونس ، لتختص في عرض التراث الشعبي وتحليله وتقويمه ، ليفيد منه كتاب القصة والمسرحية كما يفيد منه المصورون والنحاتون والشعراء ، فإذا أضفنا إلى هذه الحركة حركة أخرى لبنت قائمة منذ فجر نهضتنا في أول القرن وإلى يومنا ، وأعني بها حركة نشر التراث العربي وتحقيقه ، تبين لنا الأساس العريض المكين الذي نريد أن نقيم على ركائزه المجتمع العربي الجديد ، وعندئذ لا نقول إن الجديد قد جاء ليعارض القديم ويدحضه ، بل نقول إن الجديد قد جاء ليجد رواسيه في هروك الماضي وشرائيته ، وبهذا يتصل بنا تاريخنا ماضياً بحاضر ، فلا تكون فترة الاستعمار في هذا الطريق الطويل الموصول إلا بمثابة غشاوة طرأت حيناً على الجسم عند ما أخذته العلة وسرعان ما اختفت حين استرد العليل عافيته وقوته .

## إرادة التغيير

### ١

إنه لما توصف به القاعلية الفلسفية أحياناً . هو أنها محاولات لتوضيح المفاهيم التي تقع عند الناس بين الجهل التام والعلم التام ، بمعنى أنها مفاهيم يتداولها الناس وهم على بعض العلم بها ، فلا هم يجهلون بها كل الجهل ولا هم يعلمونها كل العلم ، فتتناولها الفلسفة بالتحليل والتوضيح لعلها تبلغ من معانيها مبلغ التحديد الدقيق الحاسم ؛ فهذه المفاهيم التي تقع عند الناس وسطاً بين الغموض والوضوح ، هي أشبه شيء بمدينة تراها على مبعده فترى بروزاً ممتداً في الأفق ، تبين معالمه الرئيسية من بناء مرتفع هناك ودخان متصاعد هنا ، فتكون مما تراه على يقين أنك تقترب من مدينة ، أما تفصيلاتها فلست منها على هذه الدرجة من اليقين ، لكنك كلما دنوت منها ازدادت إلماً بتلك التفاصيل ، فما قد كان يبدو لك من بعيد بقعة كبيرة بيضاء ، قد أخذ الآن يتبين في شيء من الوضوح أنه عمارة سكنية ارتفاعها عشرون طابقاً ، وتلك التي بدت لك من بعيد لمعة ضوئية ساطعة ، قد ظهر لك الآن أنها سطح من زجاج يغطي مصنعا ضخماً . .

وهكذا قل في كثير جداً من المفاهيم التي نتداولها في مجرى حياتنا الفكرية ، بل وفي مجرى حياتنا العملية ، والتي نشعر أن الحياة – فكرية أو عملية – متعقدة بدونها ، ومع ذلك فعلمنا بها لا يكاد يتعدى علمنا بأن في الألف البعيد مدينة كبيرة ، وهاهنا يكون عمل الفلسفة أن تدنو بنا من تلك المفاهيم لترأها في تفصيلاتها ودقائقها ، وكثيراً ما تأخذنا الدهشة أن نرى

من تلك التفصيلات والدقائق ما لم نتوقعه ولم يخطر لنا ببال ، وعندئذ قد يحدث لمن أخذته الدهشة أن يثور في وجه من أخذ بيده وأطلعه على دقائق ما كان يتصوره في غموض وإبهام ، متهاً إياه بأنه يعقد البسيط ، ويصعب السهل ، ويغمض الواضح ؛ والأمر في هذا شبيه بنا حين نستخدم الورقة والقلم والمنضدة والمقعد في بساطة تخيل إلينا أن هذه أشياء أولية لا تحتاج إلى تحليل ، حتى إذا ما جاء عالم الفزياء يثبتنا أنها في الحقيقة أشياء مركبة معقدة تنحل آخر الأمر إلى عناصر قوامها ذرات مؤلفة من كهارب موجبة وكهارب سالبة وكهارب محايدة ، إلى آخر هذه القصة التي تروىها الطبيعة النووية ، أخذتنا الدهشة ؛ لكن العجب هنا هو أن الدهشة لا تنتهي بأصحابها إلى اتهام علماء الطبيعة بأنهم يعقدون البسيط ويصعبون السهل ويغمضون الواضح ، بل ترى هؤلاء ينصتون في إعجاب ، يريدون أن يعلموا ما لم يكونوا يعلمونه ؛ على خلاف موقفهم في الحالة الأولى ، حين جاءهم الفيلسوف بتحليل يفكك لهم أوصال المفاهيم التي يتداولونها ، فثاروا في وجهه كأنهم كانوا يجلبون النعمة في القهم المبهم ، ويخشون أن يفسد تحليل الفلاسفة عليهم ما كانوا به يتعمون .

ولعل السر في اختلاف الموقفين : موقف الناس بإزاء التحليل الطبيعي الذي يفكك الأشياء المادية إلى عناصرها الأولية ، وموقفهم بإزاء التحليل الفلسفي الذي يفكك الأفكار العقلية إلى مقوماتها البسيطة : هو أن النوع الأول من التحليل لا يعم نفوسهم ، وإنما ينصب على أشياء لا تمت لأنفسهم بصلة إلا صلة الأداة الجاهدة بمن يستخدمها ؛ وأما النوع الثاني من التحليل فهو الأعم الأغلب ينصب على جوانب من صميم النفس الإنسانية وقيمها : العقل والروح والذكاء والتفكير والإرادة والعاطفة والانفعال والخير والنشر والجمال والقبح والحق والباطل ، إلى آخر هذه القائمة الطويلة من التصورات التي يستحيل عليك أن تجد إنساناً واحداً يجهلها كل الجهل ، بدليل أنه ما من إنسان تكاملت له قدراته إلا وتصبح هذه التصورات جزءاً



عن اللغة المتداولة المشتركة التي ترد في حديثه دون أن يقف عندها متسائلاً :  
 ماذا تعنى ؟ إلا أن يكون فيلسوفاً أو سائراً في طريق الفكر الفلسفى .

## ٢

« وإرادة التغيير » كلمتان صيغتا على صورة المضاف والمضاف إليه ،  
 تماماً كما نقول « قراءة الكتب » و « كتابة الخطابات » و « رؤية  
 الشمس » ؛ وهما كلمتان قد أصبحتا بما نتداوله في الحديث ، لا غناء لنا  
 عنهما ، لأنهما معاً تكونان أحد المبادئ التي نستهدىها في بناء حياتنا  
 الجديدة ، وهما — سواء أخذناهما مفردتين أو موصولتين في عبارة واحدة —  
 من ذلك الضرب من المعانى التي أشرنا إليها ، أعنى ذلك الضرب من المفاهيم  
 التي يكون الناس منها على درجة وسطى بين الجهل والعلم ؛ ومن ذا  
 لا يستخدم كلمة « إرادة » وكلمة « تغيير » في حديثه الجارى ، وهو على  
 بعض العلم بما تعنى هذه الكلمة أو تلك ؟ ليس من الناس من يجهلها كل  
 الجهل ، ولكننا نزع أيضاً أن قليلاً جداً من الناس هم الذين يعلمونها  
 كل العلم .

فماذا نعنى بالإرادة ؟ لأننى لا أنوى أن أسوح بالقارئ في متاهات  
 المذاهب المختلفة ، وأوثر أن أعرض الأمر من وجهة النظر التي أراى أميل  
 إلى قبولها ، فأنا أحد الذين يؤمنون ببطلان نظرية « الملكات » التي كان  
 أصحابها يظنون أن داخل الإنسان « قوى » لكل قوة منها كيان مستقل قائم  
 بذاته ، فهذا « عقل » وتلك « نفس » وهذا « ذكاء » وتلك « إرادة »  
 كأنما هى جبهة من الأشباح ازدحمت في جوف الإنسان ، لكل شبح منها  
 عمله الذى يؤديه ، وحتى إذا مرت به ساعة لا يؤدى خلالها ذلك العمل ،  
 فهو ما يزال هناك مستريحاً أو معطلاً ، يلتظر اللحظة التي ينشط فيها لأداء  
 عمله ؛ كلا ، لست من هؤلاء الذين يتصورون قوى الإنسان أشباحاً قائمة

بنواتها داخل الإنسان ، تؤدى عملها حيناً ولا تؤديه حيناً آخر ، إذ أنى  
 ممن يأخذون في فهم الإنسان بالنظرة « السلوكية » التي تترجم أمثال هذه  
 التصورات ( عقل ، نفس ، ذكاء ، إرادة الخ ) إلى نوع السلوك الذى  
 يسلكه البدن في مواقف الحياة المنظورة المشهودة ، وهذا يكون « العقل »  
 نمطاً معيناً من السواك يسلكه الإنسان في مواقف بذاتها ، وتكون « الإرادة »  
 نمطاً معيناً آخر من السواك ، وهلم جرا . فلو سألتنى : ما العقل ؟ أخلقتك  
 من يدك إلى إنسان يحاول أن يلتمس الطريق إلى هدف — كائن ما كان  
 الهدف ، وكائن ما كان الطريق — وقلت لك : هذا الذى تراه من محاولة  
 للوصول إلى هدف ، هو مثل من الأمثلة الكثيرة التي جاءت كلمة « عقل »  
 لتضمها جميعاً في حزمة واحدة ، نعم إن أهداف الناس كثيرة ومنوعة  
 يتنوع الأفراد والمواقف والظروف ، وبالتالي فإن المحاولات لتحقيقها تختلف  
 باختلاف تلك الأهداف ، فالذى هدفه أن يشكل قطعة الحديد على صورة  
 المفتاح ، لا تنجى محاولته شبيهة بمحاولة الذى هدفه أن ينسج من القطن قماشاً ،  
 أو شبيهة بمحاولة الذى هدفه أن يقسم تركبة بين الوارثين ليعطى كلا  
 ما يستحقه منها ، لكن هذه كلها أمثلة تجسد ما نعيه بالعقل ، لأنها أمثلة  
 لمحاولات يقوم بها أصحابها بغية الوصول إلى هدف مقصود ، وهذا نفهم  
 « العقل » من زاوية السلوك المرئى المشهود وهذا أيضاً نفهم الصلة الوثيقة  
 بين « الفكر » و « العمل » ، فليس فكراً ما ليس يتجسد في عمل ، وليس  
 عملاً موفقاً مسدداً نحو غاية ما ليس يسير على فكرة مرسومة .

وهكذا قل في « الإرادة » ، فإذا سألتنى ما « الإرادة » ؟ أخلقتك من  
 يدك إلى إنسان استهدف هدفاً ، فلما سار إلى تحقيقه صادفته في الطريق  
 معوقات ، فراح يزيلها ليستأنف السير ؛ إنه لا انفصال بين « الإرادة »  
 و « العمل » حتى ليصبح من اللغو أن تقول عن إنسان إن له « إرادة » لكنها  
 لا تجد العمل الذى تؤديه ، وإلا كنت كمن يقول إنه يأكل ولا طعام ،

أو يشرب ولا ماء ! الإرادة هي نفسها العمل الذى يحقق الهدف ويزيل ما قد يحول دون تحقيقه ، شريطة أن يكون الهدف هو هدفك أنت ، وإلا كنت آلة مسخرة في يد صاحب الهدف ؛ إنك في العمل الإرادى أنت الأمر وأنت للأمور ، بل إنه لتشبيه مضلل أن نجعل منك آمراً ومأموراً ، كما لو كنت جانبيين أحدهما في الداخل - وهو ما يسمى بالإرادة - والآخر في الخارج - وهو ما يوصف بأنه تنفيذ للإرادة - والصواب هو أنك وأنت تعمل العمل الذى تسعى به إلى تحقيق أهدافك فأنت عندئذ بجميع سلوكك تجسيد للإرادة وتنفيذها .

ولعلك قد لحظت فيما أسلفناه لك عن « العقل » من أنه هو السواك الذى يبدأ بفكرة عما نريد تحقيقه وينتهى بتحقيق تلك الفكرة بحيث تصبح كياناً مجسداً ، وفيما أسلفناه لك عن « الإرادة » من أنها هي كذلك السلوك الذى يبدأ بالصورة الذهنية التى يراد إخراجها وينتهى بتحقيقها بحيث تصبح كياناً مجسداً ، أقول لعلك قد لحظت في هذا القول عن العقل وعن الإرادة أن كليهما واحد ، فى كلتا الحالتين فكرة وتنفيذها فى عملية واحدة متصلة أولها رؤية للهدف قبل وقوعه وآخرها وصول لذلك الهدف بعد أن صبرناه كائناً قائماً بين الكائنات .

وهكذا الحياة الإنسانية وحدة عضوية قوامها فعل وحركة . لا فرق فى ذلك بين تفكير العقل وإرادته .

إنك إذ تنظر إلى الإنسان وهو ينشط بأى ضرب من ضروب النشاط : إذ تنظر إليه وهو يكتب خطاباً ، أو يقرأ كتاباً أو يأكل طعامه ، أو يلعب الكرة أو الشطرنج ؛ إذ تنظر إليه وهو يقيم الجدران ويرصف الطرق ويبيع ويشترى ويتكلم ويسمع ، إذ تنظر إليه وهو يعيش ويمشى ويمر ويقف ويجلس ويضحك ويبكى ، لا يخطر ببالك أبداً أنك إزاء شطرين فى كل

عمل من هذه الأعمال التي تنظر إليها ، فتقول لنفسك : هذا شطر « الإرادة » وهذا شطر « تنفيذها » ، لأنك تعلم من خبراتك مع نفسك أن الإرادة هي تنفيذها ، وأن الإنسان هو الكل العضوى الواحد الذى ينشط بهذا العمل أو ذاك .

وإذا كانت الإرادة هي نفسها الفعل ، فقد أصبح واضحاً أن قولك « إرادة الفعل » لا يزيد شيئاً عن قولك « الإرادة » لأن هذه لا تكون بغير فعل ، كما لا يكون الوالد والدأ بغير ولد : ولا يكون اليمين بغير اليسار ، ولا يكون البعيد بغير القريب ، ولا الأعلى بغير الأدنى . . كل هذه متضايقات لا يتم المعنى لأحدها بغير أن تضاف إلى شقها الآخر .

ونخطو خطوة أخرى ، فنقول إنه إذا كان لا إرادة بغير فعل ، فكذا لا فعل بدون تغيير ، وسواء كان التغيير الحادث ضئيلاً أو جسيماً فهو تغيير ؛ إنك لا تفعل الفعل فى خلاء ، بل تفعل الفعل — أى فعل كان — لتحرك به شيئاً فيتغير مكانه ليتغير أداؤه وتتغير صلاته بالأشياء الأخرى : كان الحجر على الجبل فأصبح هناك جزءاً من الجدار ، وكان الماء هنا فى النهر فأصبح هناك فى أنابيب المنازل ، كان المداد هنا فى الزجاجية ، فأصبح فى جوف القلم ، ثم انتشر على الورق كتابة يقرأها قارئ إذا وقع عليها بصره ، وكانت الأرض يباباً فزرعت ، وكان الحديد خاماً من خامات الأرض فصنع قضباناً ... كل إرادة فعل وكل فعل حركة وتغيير .

فقلنا « إرادة التغيير » لا يضيف شيئاً إلى شيء ، بل هو قول يوضح معنى الإرادة بإبراز عنصر من عناصرها ؛ وكان يكفى أن تقول عن الإنسان إنه إنسان حتى لفهم من ذلك أنه ذو وحدة عضوية هادفة ، وأنه فى سيره

نحو أهدافه كائن عاقل مريد ، وأنه في إرادته فاعل ، وأنه في فعله متحرك ومحرك ، ومتغير ومتغير .

### ٣

وتسألنى : هل تريد أن الإرادة هذه هى حالها دائماً وتلك هى خصائصها ، فلا فرق بين حالة تكون فيها مقيدة وحالة أخرى تكون فيها حرة ؟ وأجيبك فأقول إننى أخشى أن يوقعنا وضع المشكلة على هذه الصورة التقليدية القديمة فى حاجة لفظية لا تنفع أحداً ولا تشفع لأحد ، فلكم بحث الباحثون وكتب الكتاتيون جواباً عن السؤال القائل : هل الإرادة حرة أو مقيدة ؟ ومتى تكون الإرادة حرة ومتى تكون مقيدة ؟ وللك فإنى أفضل النظر إلى المشكلة من زاوية الأهداف وتحقيقها لعلها تكون نظرة أجسدى ، فنقول إن الأصل فى الإنسان - كما أسلفنا لك القول - هو أن يكون كائناً عضوياً هادفاً يجمعه فى فعل وحركة ، لكن قد ينحرف الأمر إلى أحد احتمالين آخرين ، أولهما أن ينشط الكائن العضوى لغير ما هدف ، فيخبط فى الأرض خبط الأعمى ، وعندئذ لا إرادة لأنه لا هدف ، وعندئذ أيضاً ينتفى سؤالنا هل الإرادة حرة أو مقيدة لأنها ليست هناك ؛ والاحتمال الثانى هو أن ينشط الكائن العضوى لهدف استهدفه سواه ، وهنا أيضاً لا إرادة ، لأن الإرادة هنا هى إرادة من استهدف الهدف ؛ فلا إرادة للعبد الرقيق حين يتفقد لمولاه ما يريد ، ولا إرادة للبلد المستعمر ( بفتح الميم ) إذا أمل عليه المستعمر ( بكسر الميم ) ما يفعله وما لا يفعله ؛ فلا إرادة إلا فى حالة واحدة ، هى أن يكون النشاط مرهوناً بهدف وضعه الناشط لنفسه ، أو وافق عليه ، وفى هذه الحالة الطبيعية السوية يمتنع السؤال هل الإرادة عندئذ حرة أو مقيدة ؛ وإذن فلايس التعارض الحقيقى هو بين الحرية والقييد ، بل التعارض

الحقيقى هو فى أن يكون ثمة إرادة أو لا يكون ، وهى لا تكون إذا لم يكن هدف أو إذا كان هنالك الهدف لكنه هدف يستهدفه غير القائم بالعمل .

على أن نقطة هنا لا بد من توضيحها ، وهى حين لا يكون الهدف مقصوراً على فرد واحد ، إذ قد تشترك جماعة بأسرها فى هدف معين ، تسمى إليه بكل أفرادها ، حتى إن تنوعت الوسائل التى يتخذها كل فرد على حدة ، فهنا تكون الإرادة مكفولة كما لو كانت لإرادة فرد واحد ، وهذا يذكرنا بالإشكال الذى يتعرض له مؤرخو الفلسفة بالنسبة إلى ملهب اسينوزا الذى يجعل الوجود كلا واحداً يسير نفسه بنفسه ، بحيث لا يملك أى جزء على حدة إلا أن يسير مع الكل فى مساره المرسوم ، فهنا ينشأ السؤال : أيمكن الإنسان فى هذا المجموع المتكامل حراً أم يكون مجبراً على السير مع سواء فى الخط المرسوم ؟ والجواب الأصوب هو أنه حر ما دام جزءاً فى الكل الذى رسم الطريق لنفسه بنفسه . . . وهكذا نقول بالنسبة للفرد الواحد فى مجتمع وضع لنفسه بنفسه خطة للعمل لتحقيقاً لأهداف محددة ، فما دام الهدف قائماً ، وما دام الهدف من وضعه هو — مشتركاً فيه مع غيره — فهو فى سعيه نحو الهدف كائن مريد .

إن من أهم ما نريد أن نقرره هنا — تمهيداً للنتائج التى سنستخرجها فى الفقرة التالية من المقال ، هو العلاقة بين الفرد والمجموع ، تلك العلاقة التى تضمن للفرد حريته ، وفى الوقت نفسه تضمن مشاركته للمجموع فى رسم الأهداف ، فما أكثر ما قاله القائلون بوجود التعارض بين أن يكون الفرد منخرطاً — جهد جماعى يساير فيه مواطنيه ، وأن يكون — مع ذلك — حراً فى التماس الطريق الذى يراه ملائماً له ، والأمثلة كثيرة جداً على ألا تعارض بين الجانبين ، إذا نحن فرقنا بين شيئين : الإطار الذى يحدد قواعد السير ، ثم خطوات السير فى حدود ذلك الإطار ، فهناك قواعد مشتركة بين لاعبي الكرة أو لاعبي الشطرنج ، لا يسمح لأحد اللاعبين

بالمخرج عليها ، ومع ذلك فلكل لاعب كامل الحرية في أن يحرك الكرة أو قطعة الشطرنج حيث أراد في حدود قواعد اللعب - نخذ مثلا آخر : قواعد اللغة يلتزم بها كل كاتب بها أو قارئ لها ، فليس من حق الكاتب العربي أن ينصب فاعلا أو أن يرفع مفعولا به ، لكن هل يعنى هذا حرمان الكاتب من حريته فيما يكتبه وفق تلك القواعد ؟ إن لكل كاتب موضوعاته التي يعرضها ، وأسلوبه الذي يعبر به عن نفسه ، على أن يتم ذلك كله في حدود المبادئ المشتركة . . . لا ، بل إن كل عبارة يخطها الكاتب إنما يلتزم فيها بمبادئ كثيرة ، دون أن يحد ذلك من حريته في اختيار مادتها وطريقة صياغتها ؛ ففضلا عن قواعد اللغة نحواً وصرفاً ، هنالك مبادئ المنطق يلتزمها بحكم طبيعته نفسها ، فهو لا يجيز لنفسه - مثلا - أن يقول إنه إذا أراد مسافر قطع المسافة التي طولها مائتا كيلو متر في ساعتين ، فيكنه قطار يسير بسرعة عشرين كيلو متراً في الساعة ، أو أن يقول إنه إذا أرادت البلاد تنفيذ خطة صناعية تكلفها مائتي مليون من الجنيهات ، فيكنها أن تجمع من المواطنين خمسين مليوناً - الكاتب حر فيما يقول ، ما دام قوله ملتزماً لطائفة من مبادئ اللغة والفكر ، وهكذا قل في المواطن الفرد بالنسبة للمبادئ والأهداف التي وضعها المجموع ، وكان هو أحد أفراد ذلك المجموع ؛ فهو حر في طريقة سيره وأسلوب حياته ، على أن تبقى مناقشته ملتزمة للمبادئ المقررة .

## ٤

فرغنا حتى الآن من فكرتين : الأولى هي أن الإرادة هي نفسها العمل الذي يحقق الهدف المنشود ، وأنه حيث لا عمل فلا إرادة ، وأن كل عمل إنما هو تغيير لأوضاع الأشياء ، وإذن فنحن إذا قررنا لشخص أو لجماعة « إرادة » فقد قررنا بالتالي أن هذا الشخص أو هذه الجماعة تعمل عملاً تغير

به من أوضاع الحياة قليلاً أو كثيراً ؛ والثانية هي أنه لا تعارض بين حرية الفرد الواحد في طريقة حياته وبين أن يكون ملتزماً بالأهداف والمبادئ والقواعد التي أقامها المجتمع الذي هو أحد أفراده .

وبقي لنا أن نستنتج النتائج من هذه المقدمات : إنه إذا كانت كل إرادة هي إرادة تغيير ، إذن فليس السؤال هو : هل الإرادة التي أطلقت للشعب يوم انتصاره هي إرادة تغيير أو إرادة شيء آخر ؛ بل السؤال هو : ما دامت الإرادة التي أطلقت للشعب يوم انتصاره هي بالضرورة إرادة عمل وتغيير ( لأن هذا هو معنى الإرادة كما قدمنا ) فما الذي نغيره ؟ وما الهدف الذي من أجل تحقيقه نغير ما نغيره ؟

إن القائمة لتطول بنا ألف ألف فرسخ ، إذا نحن أخذنا نعد التفاصيل الجزئية التي يراد تغييرها ، كأن نحصر الأفراد الذين يراد لهم أن يصبحوا بعد مرض ، وأن يعلموا بعد جهل ، وأن يطعموا بعد جوع ، وأن يكتسوا بعد حرى ، وكأن نحصر الطرق التي يراد لها أن ترصف ، والحشرات التي لا بد لها أن تباد ، والأرض التي لا بد أن تزرع والمصانع التي لا بد أن تقام . . تلك تفاصيل جزئية تعد بألوف الألوف ، لكنها تتدرج كلها تحت مبادئ مخلوذة العدد ، ثم تتلوح هذه المبادئ بلورها تحت ما يسمى بالقيم أو المعايير التي عليها يقاس ما نريده وما لا نريده لحياتنا الجليلة ؛ فلماذا أنت غيبت ما لدى القوم من معايير وقيم ، تغير لهم بالتالي وجه الحياة بأسرها ؛

ولا تكون إرادة التغيير قد نالت من حياتنا قيد أنملة إذا نحن لم نوحدها في أذهاننا توحيداً تاماً بين العام والخاص ، فتلك من أولى القيم التي لا بد من بثها في النفوس وترسيخها في الأذهان ، فنحن بما ورثناه من تقليد اجتماعي أحصر ما نكون على الملك الخاص ، وأشد ما نكون إهمالاً للملك



العام ، فالفرق في أنظارنا بعيد بين العناية الواجبة بالابن والعناية الواجبة بالمواطن البعيد ، بين العناية بتنظيف الدار من داخل والعناية بتنظيف الطريق ؛ الفرق في أنظارنا بعيد بين المال نملكه والمال تملكه الدولة للجميع ، بين العيادة الخاصة يديرها الطبيب الذى يستغلها والمستشفى العام يديره الطبيب نفسه ولكنه يديره باسم الدولة ؛ الفرق في أنظارنا بعيد بين معنى « أنا » و « نحن » وبين « هو » و « هم » ، فما زال الذى يشغلنا هو هذه الأنا والنحن اللتان لا تمنيان أكثر من الأسرة وحدودها ، وأما هو وهم اللتان تمتدان لتشملأ أبناء الوطن جميعاً فما تزالان في أوهامنا تدلان على ما يشبه الأشباح التى لا يؤذيها التجويع والتعذيب .

ولا تكون إرادة التغيير قد نالت من حياتنا قيد أنملة إذا نحن لم نغير من معاني « الجاه » ، فلمن تكون الصدارة في المجتمع : المكشود المهوك بالعمل أم صاحب البطالة والفراغ ؟ فنحن بما ورثناه من تقليد اجتماعي نرفع من شأن من استطاع العيش الرغد بالعمل القليل ، ونخفض من شأن من اضطره أكل الخبز إلى العمل المجهد الشاق ؛ حتى لتخلع على أى رجل شئت منصباً رفيعاً ، فيترن في ذهنه المنصب الرفيع بكثرة المعاونين والمرؤسين والحجاب .. وانظر ملياً في كلمة « حاجب » لتعلم أن صاحب السلطان بحكم التقليد الاجتماعي يحتاج إلى من يحجبه عن الناس أو يحجب الناس عنه ؛ ولا فرق في الجوهر بين تقليد يرفع الإقطاعي على رؤوس أرقاء الأرض ، هؤلاء يفلحون الأرض ويحملون الأثقال ويرعون الماشية ، وذلك في حصنه المنيع محتجب عن الأنظار لا يدرى الناس ماذا يعمل وكيف يعمل ؛ لافرق بين هذا وبين صاحب المنصب الكبير الذى يقيم الحجاب بينه وبين الناس .

ولا تكون إرادة التغيير قد نالت من حياتنا قيد أنملة إذا لم نقل مواضع الزهو ، فبدل أن يزهى المرء بنفسه لأنه ليس مضطراً للخضوع للقانون كما يخضع له عامة السواد ، يزهى المرء بنفسه بقدر ما هو خاضع لقانون الدولة سواء جاء خضوعه هذا علانية أمام الملأ أو سرّاً في الخفاء ؛ فنحن بحكم

التقليد الاجتماعى الذى ورثناه ما نزال نعلى من مكانة الذين لا تسرى عليهم القوانين سرياتها على الجاهل ؛ فإذا قيل - مثلاً - يكون اللحم بمقدار أو يكون السكر والزيت بمقدار ، رأيت صاحب المكانة الاجتماعية قد ملأ داره ودور أقربائه وأصدقائه لحماً وسكراً وزيتاً ، لأنه لا يكون صاحب جاه - بحكم التقليد - إلا إذا كان فى وسعه الإفلات من حكم القانون .

الإرادة هى نفسها إرادة التغيير ، ولا يكون التغيير لمجرد تبديل وضع بوضع بغير قيود ولا شروط ، بل يكون تبديل وضع أدنى بوضع أعلى ؛ ومقياس التفاوت فى العلو ، إنما يقاس بعدد المواطنين الذين ينتفعون بالوضع الجديد ؛ « إن السؤال الذى طرح نفسه تلقائياً غداة النصر العظيم فى السويس هو : لمن هلمه الإرادة الحرة التى استخلصها الشعب المصرى من قلب المعركة الرهيبة ؟ وكان الرد التاريخى الذى لا رد غيره هو : إن هلمه الإرادة لا يمكن أن تكون لغير الشعب ، ولا يمكن أن تعمل لغير تحقيق أهدافه . »

المهم فى إرادة التغيير أن نعرف ماذا نغير من حياتنا وكيف نغيره ؛ والذى نريد له أن يتغير هو القيم التى نقيس بها أوجه الحياة ، وكيفية تغييرها هى أن نختار لكل موقف معياراً من شأنه أن ينحقق أكبر نفع وقوة وكرامة واستنارة وأمن لأكبر عدد من أبناء الشعب .

## وحدة التفكير

### ١

مشكلة "صادفتها الفلسفة في كل عصورها ، وعلى أيدي رجالها أجمعين ، وهي مشكلة قد تبسّطو بعيدة عن أرض الواقع ، مع أنها — شأن سائر المشكلات الفلسفية — بهذه الأرض لصيقة اللمسة عميقة الجذور ، وأغنى بها مشكلة الوحدة التي تضم في طيّها كثرة كثيرة الأجزاء والعناصر ، فما من شيء حولك إلا وهو كثرة في وحدة : هذه المنضدة التي أمامي هي أجزاء صفري تراكت ، وحالات كثيرة تعاقبت حالة في إثر حالة ، أو تعاصرت حالة إلى جوار حالة ؛ وهذا النهر المتدفق بمياهه ، ما زال منذ أبعد العصور متجدد الماء ، تتجمع فيه قطرات المطر ملايين ملايين ، ثم تنساب تياراً واحداً يتدفق في البحر ليتصل السير والجريان ، وأنت وأنا وكل كائن حي من نبات وحيوان ، كتلة جمعت من الأجزاء ما لا يكاد العدد يحصيه ؛ لكن المنضدة التي أمامي « واحدة » والنهر العتيق « واحد » وأنت وأنا وكل كائن حي كيان « واحد » — ولقد تمضي عنك هذه الحقيقة لا تأبه لها ، حتى يجيبك فيلسوف ينهك إلى أن « واحدة الكثرة » مشكلة تريد النظر والتفسير ؛ فكيف ترتبط كثرة الأجزاء والعناصر في كيان واحد ؟

والأمر في هذه المشكلة كالأمر في سائر المشكلات الفلسفية ، من حيث اختلاف الرأي وتعدد الحلول ؛ وحسبنا هنا أن نذكر اتجاهين رئيسيين شائعين يقسمان الفلاسفة مجموعتين : فاتجاه منهما — وهو أكثر من الآخر شيوعاً — يرى أصحابه أن لا مناص من افتراض وجود كائن يتخفّى على البصر ، ويمكن وراء الظواهر الكثيرة في الشيء الواحد ، هو الذي — بواحديته وثباته — يخلق الواحدية على الشيء مهما كثرت ظواهره ، ويطلق الفلاسفة

على هذا الكائن المحتجب وراء الظواهر البادية اسم « الجواهر » ، ولا فرق في ذلك بين شيء وشيء ، فلئن كنا نعتقد أن الفرد الواحد من بنى الإنسان ، يكمن في جوفه « روح » هو الذى يجعله فرداً واحداً منذ ولادته وإلى أن يموت ، بل وبعد أن يموت ، برغم كثرة أجزائه وكثرة حالاته وتعدد مراحلها التى يحتاجها فى نموه وذبوله ، فقد لزم علينا أن ننظر النظرة نفسها إلى كل شيء آخر فيه واحدية تجمع ظواهره الكثيرة فى كيان ، وإنه ليجوز لك فى هذه الحالة — بعد أن تجعل لكل شيء جوهرأ يضم أشداته — يجوز لك فى هذه الحالة أن تفاضل بين جوهر وجوهر ، أو ألا تفاضل ، لكنك فى كلتا الحالتين قد اخترت لنفسك طريقة الحل فى مشكلة الوحدة التى تضم فى ردها كثرة .

وأما الاتجاه الثانى فى حل المشكلة ، فهو ألا نفرض وجود كائن غيبى وراء الظواهر الكثيرة ونحاول أن نرد الواحدية التى تجعل من الأجزاء الكثيرة شيئاً واحداً ، إلى شبكة العلاقات التى تربط تلك الأجزاء بعضها ببعض ، فحتى لو تشابهت الأجزاء الصغيرة وتجانست ، فهى من كثرة العدد بحيث نستطيع أن نتصور — على أساس رياضى — ملايين التشكيلات الممكنة التى يجوز لتلك الأجزاء أن تشكل بها .

## ٢

وسواء أخذت بفكرة الجواهر أو بفكرة العلاقات فى تفسيرك لواحدية الشيء الواحد ، فالأمر الذى يهمنى هو أنك — لا بد — باحث عن وحدة تضم الأشدات فيما تظنه كياناً واحداً ، ليس لك فى ذلك اختيار ، فمن الوجهة العملية لا نستطيع أن نستخدم الأشياء وأن نتنفع بها إلا إذا تناولتها من حيث هى وحدات . غاضباً بصرك عما تحتويه تلك الوحدات من أجزاء تدخل فى تركيبها ، فالمناضد والمقاعد والكتب والأوراق والأقلام والأشجار وأفراد

الناس والمدن والقرى والأنهار والبحار الخ لا مناص من النظر إليها - في العمل والتعامل - على أنها وحدات ؛ تقول - مثلاً - إننى أعيش في القاهرة ، ولا تبالي أن يكون هذا الاسم مطلقاً على مجموعة كبرى من العناصر والأفراد ، يدخلها كل ساعة ألوف الناس ويخرج منها ألوف ، وتبنى بها بيوت وتهدم فيها بيوت ، لكنها في العمل والتعامل قاهرة واحدة . . . ومن الوجهة النفسية لا تستطيع إلا أن تنظر إلى نفسك بكل ما فيها من ألوف الخبرات والتجارب على أنها نفس واحدة ، ثم تعود فتخلع واحدية نفسك هذه على سائر الأشياء ، بل قد تخلع واحدية نفسك هذه على الكون كله فتجعله كوناً واحداً على غرار ما تحسه في نفسك من واحدية تضم حالات الخبرة والتجربة في تيار واحد ؛ . . . ومن الوجهة المنطقية لا تستطيع أن تتحدث إلى سواك بجملة واحدة إلا إذا صبغت كلماتك على نحو يوم بواحدية الأشياء ؛ تقول - مثلاً - قابلت أخى وكتبت مقالا ، وتناولت الغداء ؛ وفى كل جملة من هذه الأقوال توحيد لما هو مكون من أجزاء كثيرة ، ولو وقفت لتحلل كل وحدة إلى أجزائها قبل أن تنطق لتتفاهم ، لما نظقت بجملة واحدة لمن تريد أن تتحدث إليه ؛ . . . ومن الوجهة الأخلاقية لا يتاح لنا أن نحاسب الناس على أعمالهم إلا إذا فرضنا في كل فرد منهم واحدية تجعل إنسان اليوم هو نفسه إنسان الأمس ، وإلا لما تحمل إنسان اليوم تبعه الفعل الذى أتاه بالأمس ؛ . . . ومن الوجهة الجمالية محال أن ينشأ في الأثر الفنى جمال ما لم نلتمس في أجزائه وحدة تجعل منه كيانه واحداً ؛ . . . ومن الوجهة السياسية لا يستقيم أمر إلا إذا سلكت مجموعة من الأفراد في أمة واحدة ، وقد تتداخل الوحدات السياسية ، فما هو كلٌ هنا قد يكون جزءاً هناك ، فالفرد الواحد كل من أجزاء ، لكنه يعود فيكون جزءاً واحداً من كل أعم وأشمل هو الأمة ، والأمة الواحدة التى هى مجموع أفراد تعود فتصبح عضواً واحداً في وحدة سياسية أعم وأشمل وهلم جرا ،

### ٣

ومن أنواع الوحدة التي نوحدها بالاشتات لتستقيم لنا الحياة ، وحدة التفكير التي نلتصقها عند الشخص الواحد أو عند الأمة الواحدة ، ليربط بها وحدات فكرية صغرى تتفرق في موضوعاتها وفي وجهات النظر إلى تلك الموضوعات ، لكنها على تفرقها وتباينها تنضم برباط لتكون حياة فكرية واحدة ، وإلا لما تكاملت لأحد شخصيته الفريدة التي تميزه من سائر الأفراد ولا تكاملت لأمة خصائصها التي تفرد بها بين سائر الأمم .

وسر الوحدة الفكرية — فيما نرى — هو في غلبة أهداف على أهداف ، فالإنسان كائن عضوى هادف ، يوجه نشاطه الحيوى نحو غايات بعينها ، تصبح هى الخيوط الرابطة لأوجه النشاط على اختلافها ، فإذا وضعنا المعنى الذى نريده فى جملة مركزة ، مختصرة ، قلنا إن وحدة التفكير هى فى وحدة المهدف ، وإن ذلك ليصدق بالنسبة للفرد الواحد كما يصدق بالنسبة للأمة الواحدة ، فإذا تعددت الأهداف تعددت النقائص ، بحيث أراد الشخص الواحد شيئين تقيضين فقد وقع فى تفكك وتمزق ، يريد بعضه شيئاً ويريد بعضه الآخر شيئاً آخر ؛ وليس ذلك بالنادر الحدوث ، فما أكثر ما يريد الشخص أن يأكل الفطيرة وأن يظل محتفظاً بها فى آن واحد — كما يقولون — لكنها تعد حالة مرضية أن تتوزع النفس بين النقائص ، وطريق الشفاء إنما تكون فى أن يعرف المرء حقيقة نفسه ليعلم أى التقيضين يريد .

نقول إن سر الوحدة الفكرية هو فى غلبة أهداف على أهداف ، أو بعبارة أخرى هو فى تركيز الانتباه فى غايات معينة وإقصاء ما يناقضها أو ما يعوقها عن مجال النظر ، وبغير تركيز الانتباه فى هدف محدد ، يتعذر — بل يستحيل — على الإنسان أن يختار من مختلف العناصر التي تعرض له فى حياته ما يخدم الغرض المنشود ، إذ كيف أختار الوسائل إلا إذا سبقت

عندى الغاية التى أتوسل إلى بلوغها بهذا أو بذاك من العناصر التى تعرض لى فى الطريق ؟ ولا تناقض فى أن ينشد الفرد الواحد سلسلة من الغايات ، يأتي بعضها فى إثر بعض ، فكلما حقق إحداها جعلها وسيلة لما بعدها .

فلذا سئلنا : متى تتوافر « للفردية » شروطها — سواء كانت فردية إنسان واحد أو مجموعة أناسى فى أمة واحدة فريدة — أجبنا بأن أهم هذه الشروط التى تجعل من الفرد فرداً هو أن يستهدف غاية معينة واحدة فى الوقت الواحد ؛ فكلستنا نعى بقولنا عن كائن إنه كائن عضوى واحد ، إلا أن فى سلوكه توافقاً بين الأجزاء يمكنه من أن يركز كيانه كله جملة واحدة فى شيء واحد فى الوقت الواحد ؛ إن الكائن العضوى وهو ينشط بعمل معين ، لا يرى من نفسه إلا فعلاً ، دون النظر إلى الأعضاء المتفرقة التى تتعاون فى أداء هذا الفعل ؛ خذ نفسك وأنت تنظر إلى شيء ما ، فأنت لا تعى عندئذ إلا فعل الرؤية ، دون أن تدرك شيئاً من العين التى ترى ، بل الكيان العضوى كله الذى هو أنت حين تنظر لترى ؛ فليس فى وعى الفاعل وهو يؤدي الفعل إلا حالة الانتباه إلى هدف مقصود ؛ وقد نستعين بعد ذلك بالتحليل العقلى لنعلم أن الانتباه الصبر هو الجانب الدائى من مجمل الموقف ، وأن الشيء الذى نصب عليه انتباهنا هو الجانب الموضوعى ، أما لحظة الفعل فالموقف واحد ، لأن الفاعل وفعله شيء واحد .

الْحَقُّظُ الفاعل الملتب إلى موضوع فعله نجده قد اتخذ جلسده وضعاً يلائم الفعل المقصود ، بحيث يجعل من الجسد كله أداة واحدة ، حتى ليسهل عليك أن تنظر إلى شخص وتقول : إنه مستغرق فى حالة من الرؤية أو من الإنصات أو من التأمل ، وذلك لأنك ترى من وضعه البدنى ما يدلك على التركيز فى هذا أو ذاك ، وبغير هذا التركيز يتعذر الانتقاء والاختيار لما هو فى صالح الموقف الذى يكون عندئذ مدار الانتباه ؛ والانتقاء أو الاختيار إنما

يتم بجانبيه الإيجابي والسلبي في آن واحد ، فالشخص المتقى لهذا هو في الوقت نفسه مجتنب لذلك ؛ فالشاخص ببصره إلى شيء يعمن فيه النظر ، تقوته رؤية بقية الأشياء ، والمصيح بأذنه إلى شيء يستمع إليه ، يفوته سمع بقية الأصوات ؛ وهذا التقويت ضرورى ضرورة العنصر المختار ، وإلا فقد تختلط العناصر المواتية وغير المواتية فيضطرب الأمر على الفاعل اضطراباً يشل قدرته على الأداء الناجح . . . . . وإنه لمرءٌ للحياة عجيب أن يستجمع كل عضو من أعضاء الإدراك بقية الكائن العضوى ليركزه بأجمعه فيما يبتغى ؛ إنك إذ تستغرق في سمع ، تتعطّل الرؤية أو تكاد ، وإذ تستغرق في رؤية يتعطّل السمع أو يكاد ؛ والاستغراق في فعلٍ معين كالاستغراق في فكرة معينة ، كلاهما يستقطب الكيان العضوى كله بحيث لا يترك شيئاً منه إلى سواه ؛ وهل تستطيع - مثلاً - أن تنوء بحمل ثقيل ثم تركز فكرك - في الوقت نفسه - في مسألة تريد حلها ؟ أو هل تستطيع أن تدقق النظر في كتابة صغيرة الأحرف ، وأنت تجرى أو تقفز ؟ كلا إنك لا تستطيع ذلك ، لضرورة أن يتركز الكيان العضوى كله في عمل واحد في الوقت الواحد ( ما لم يكن العمل آلياً لا يستريح من صاحبه الانتباه ) .

وخلاصة القول هي أن وحدة التفكير لا تتحقق إلا بوحدة الهدف ، لأن هذا الهدف الواحد يقتضى بدوره أن تختار ما يوصل إليه وأن تجتنب ما يحول دون بلوغه ، وفي وحدانية الهدف يكون الانتباه المركز ، الذى يغيره لا تتوحد الشخصية الإنسانية في كيان عضوى واحد ، وإن في قولنا عن شخص ما إنه مشغل الانتباه مقسم الجهود لقولاً بأنه موزع النفس مفكك الأوصال مفقود الوحدة متأفت البنيان ؛



## ٤

وحدة التفكير هي التي تجعل من الفرد الواحد فردا ومن الأمة الواحدة أمة ، ومن العصر الواحد من عصور التاريخ عصرا ؛ فلولا أن أبناء العصر الواحد يلتقون عند مشكلات معينة يحاولون حلها ، وعند أسئلة معينة يحاولون الإجابة عنها ، لما وجد العصر ما يميزه من سوابقه ولواحقه ، وإلا فعلى أى أساس نقول عصر اليونان الأقدمين والعصر الوسيط وعصر النهضة وعصر التنوير إذا لم يكن ذلك على أساس أمهات المسائل التي عندها اجتمعت جهود المفكرين ، فلما حُلَّت المسائل أو استُنفِدت فيها قدرات المفكرين ، دون أن تُحَلَّ ، ثم نشأت مسائل أخرى تسترعى الانتباه ، كان ذلك بمثابة زوال عصر وحلول عصر جديد ؛ إن الذي يتغير في تاريخ الفكر عصراً بعد عصر ليس هو درجة الذكاء البشرى بحيث نقول عن الأقدمين إنهم أقل ذكاء من الحاضرين ، بل الذي يتغير هو النقطة التي يتركز فيها الانتباه لكونها هي المشكلة القائمة التي تتطلب من القادرين حلا ؛ فإذا كان الأقدمون قد صرفوا انتباههم إلى العلم الرياضى حتى أنتجوا هندسة إقليدس ومنطق أرسطو ، ثم إذا كان المحدثون قد أولوا العلم الطبيعى عنايتهم حتى كشفوا عن الذرة وحطموها فبنوا الصواريخ وأخلدوا في غزو الفضاء ، فإن الفرق بين الحالتين هو في موضوع الاهتمام لا في درجة القدرة الفكرية ، وموضوع الاهتمام هو بمثابة الهدف الواحد في العصر الواحد ، وتركيز الانتباه فيه هو بمثابة التفكير الموحد الذي يكسب العصر لونه وطابعه ومناخه العام ؛ فليس المناخ الفكرى في القرن السابع — عند المسلمين الأوائل — شبيها به في القرنين التاسع والعاشر ، فبينما كانت مسائل الكفر والإيمان وحتى الإمامة سائدة في الحالة الأولى ، أصبحت

مسائل الفلسفة والعلم سائدة في الحالة الثانية ؛ وليست هاتان الحالتان معا بشيئين من حيث اللون الثقافي الغالب بالمناخ الفكري في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، حين غشى على الثقافة الإسلامية من الضياع نتيجة لغزو التتار في الشرق وسقوط أسبانيا في أيدي المسيحية في الغرب ، فالبث اهتمام الباحثين والمفكرين أن تملأ بإنشاء الموسوعات والقواميس التي تجمع الثقافة الإسلامية وتصونها من عوامل الهدم والتخريب .

وإن عصرنا الراهن لقائم مائل أمام أعيُننا شاهداً على أن العصر إنما يتميز من سابقه بمشكلاته الخاصة التي تجتذب انتباه المفكرين ، وتجمع جهودهم وتوحد اهتمامهم ، فيكون للعصر بهذا كله طابعه الفريد ؛ فلم يشهد التاريخ قبل هذا العصر عصراً أطل على الناس بقوته اللرية الجبارة الماردة التي إنما أن تميّت الإنسانية وإما أن تفتح لها أبواب حياة جديدة لا عهد للناس بمثلا من قبل ؛ ولم يشهد التاريخ قبل هذا العصر عصراً دق فيه الإنسان أبواب الفضاء بما ينطوى ذلك عليه من نتائج الله وحده أعلم بمداهها ؛ لقد كان يحاضرنا في التاريخ ونحن طلاب أستاذ صادق الحس نافذ البصيرة فقال لنا ذات يوم وهو يحاضرنا عن رحلة كولبس في كشف أمريكا : إنها جاءت رحلة ذات نتائج خطيرة لم تظهر كلها بعد ، وكان بملك يرى إلى ما قد تغير الحضارة العلمية العملية الأمريكية من أسس الحضارة الإنسانية ؛ فإذا صدق قول كهذا على رحلة كهذه كل ما صنعتته هو أن عبرت المحيط من يابس إلى يابس ، فإنه يصدق ألف ألف مرة على رحلة أخرى يخرج بها لراحلون عن نطاق الأرض كلها ليدنوا من أفلاك السماء ؛ ونحسب كذلك أن لم يشهد التاريخ قبل هذا العصر عصراً انشق فيه الرأي على نظم الحكم

كيف تكون كما انشق عليها الرأى اليوم ؛ ثم لم يشهد التاريخ قبل هذا العصر عصراً اهتز بالثورات أشكالا وألواناً ؛ فقد كانت خلافات الملوك — ولا أقول الشعوب — تحمل قديماً بالحروب ، وأما اليوم فالخلافات قائمة لا بين ملوك وملوك ، بل هي قائمة بين طبقة وطبقة وحضارة وحضارة ، ولذلك فلإنها تحمل بثورات الشعوب على شتى أنواع الفوارق ؛ وهكذا وهكذا تستطيع أن تلمس ملامح عصرنا الذى ما ينفك فلاسفة العصر وأدباؤه يلتصقون فيها يكتبون ويلدعون .

## ٥

نريد أن ننتهى من هذا كله إلى سلسلة من الحقائق يترتب بعضها على بعض : فأولى الحقائق هنا أن كل فرد فى هذا الوجود هو كثرية فى وحدة ؛ ويترتب على هذه الحقيقة حقيقة ثانية وهى أن الرباط الذى يربط الكثرة فى وحدة واحدة هو — فيما نرى — تركيز الكائن الواحد اهتمامه وانتباهه فى هدف واحد ؛ وعن هذه الحقيقة الثانية ؛ تنفر نتيجة ، هى أن الطابع المميز لأي كيان قائم بذاته هو الهدف الذى يصب عليه اهتمامه وانتباهه ، يصدق هذا على الأفراد وعلى الأمم وعلى عصور التاريخ .

وفى ضوء هذا الذى ذكرناه نزداد فهما لما نردده بألسنتنا وبقلوبنا عن حقيقة وإيمان من أن الوحدة العربية صورتها وحدة المهدف ( الباب التاسع من الميثاق ) ووحدة المهدف هى وحدة التفكير ، ووحدة التفكير هى فى أن يتجه كل الانتباه وكل الاهتمام إلى المشكلات المشتركة ؛ فلئن اختلفت الظروف السياسية فى أجزاء الأمة العربية اختلافاً جعل الثورة السياسية فى جزء مختلفة عنها فى جزء آخر ، إذ ربما كانت ثورة على مستعمر هنا وثورة

على حاكم مستبد من أهل البلاد نفسها هناك ، فإن الظروف الاجتماعية في سائر أجزاء الأمة للعربية سواء ، لذلك كانت الثورة الاجتماعية — بعد مرحلة الثورة السياسية — هدفاً مشتركاً ، يتطلب تفكيراً مشتركاً موحداً .

إن وجود الوحدة العربية — مجرد وجود — أمر لا اختلاف عليه ، « ويكفي أن الأمة العربية تملك وحدة اللغة التي تصنع وحدة الفكر والعقل ؛ ويكفي أن الأمة العربية تملك وحدة التاريخ التي تصنع وحدة الضمير والوجدان ، ويكفي أن الأمة العربية تملك وحدة الأمل التي تصنع وحدة المستقبل والمصير » . ( الميثاق )

ولكن الذي يريد التحليل والتوضيح هو تحديد المشكلة التي نجعلها مدار الفكر والعمل ، ونجعل حلها هدفنا الأخير ، وإنه لهدف يساعد على الوصول إليه « وضوح المسائل التي لا بد من تحديدها تحديداً قاطعاً وملزماً في هذه المرحلة من النضال العربي » . ( الميثاق )

إن ثمة موازاة بين تكوين الفرد وتكوين المجتمع ، حتى لنقول عنهما إنهما جملة واحدة كتبت في الفرد بأحرف صغيرة وكتبت في نفسها في المجتمع بأحرف كبيرة ، وإنك لتستطيع أن تفهم الفرد على غرار ما تراه في تكوين المجتمع ، كما تفهم المجتمع على غرار ما تراه في تكوين الفرد ، ويتوقف أمر الأسبقية على نوع المشكلة المعروضة ، وقديماً فهم أفلاطون في جمهوريته — معنى العدل في الفرد الواحد على ضوء فهمه لمعنى العدل في المجتمع ، لأن هذا المعنى أوضح في العلاقات بين أبناء المجتمع منه في العلاقات الداخلية الكائنة بين مقومات الفرد الواحد ؛ لكننا هنا نعكس الوضع لنفهم الجماعة على ضوء فهمنا للفرد الواحد ؛ ولك أن تسأل نفسك : ما الذي يجعل مني فرداً متكامل التكوين موحد الشخصية ؟ لتجد أن الجواب

هو ما أسلفناه لك في تحليل مستفيض ، وهو أن الذي يجعلك كذلك وحدة  
الهدف وما تستتبعه بالضرورة من وحدة التفكير ؛ وإذن فعل هذا الأساس  
نفسه يكون الجواب على من يسأل - إذا كان هناك من يسأل - ما الذي  
يجعل من الأمة العربية أمة واحدة متكاملة التكوين موحدة الشخصية ؟ إذ  
الجواب هنا أيضاً هو : أن الذي يجعلها كذلك هو وحدة الهدف وما تستتبعه  
بالضرورة من وحدة التفكير .

## يمين الفكر ويساره : ما معناهما ؟

### ١

إننى ماهنا لکمن یحمل فی یده سراجاً ، لیدخل به غرفة مظلمة ، تنائرت فیها الأشياء من کل صنف : أثاث وثياب ، وكتب ، وعدد وآلات ، فیجعل همه - أول الأمر - أن یصنف هذا المحتوى المختلط بعبه بعض ، والمتداخل بعبه فی بعض ، وذلك بأن یضع الأثاث فی أماكنه ، ثم یجمع الثياب وحدها ، والكتب وحدها ، وكذلك العدد والآلات ، ليعود بعد ذلك ، إلى الثياب فیصنفها : القمصان هنا ، والمناديل هنا ؛ وإلى الكتب فیرتبها : هنا الفلسفة ، وهنا التاريخ ؛ وهكذا ، یفعل کل ذلك على ضوء السراج ، ليعلم أولاً - ماذا تحوى علیه الغرفة ، قبل أن یتاح له اختیار هذا دون ذاك ؛ فحسبه الآن أن یعلم ، لیجىء اختیاره بعدئذ على بصيرة وهدى .

والحق إنى لنى عجب أشد العجب ، ممن یجلون فی أنفسهم الجرأة على القذف بكلمات یحملونها أضخم المعانى ، بغير أن یكونوا على بینة - ولو إلى حد محدود - بما یقولون ویكتبون ؛ ألا إن الإيمان الذى لا یتنبى على وضوح العقيدة التى تؤمن بها ، لموإیمان - إن صلح على الإطلاق - فلطائفة من الناس لا ترید أن تشغل أنفسها بما قد یعوق سیر الحياة العملية ؛ لكن الحياة العملية ذاتها تقتضى - دائماً - أن یتسهل نفر إلى جانب الركب السائر ، لیلقي الأضواء العقلية على الأفكار نفسها التى اتخذها الركب السائر محاور الدفع والحركة ؛ ولماذا ؟ لیكون ذلك بمثابة النقد الذاتى ، الذى

يصبح التصورات العقلية على هدى من تفصيلات التنفيذ العملي ، وهكذا يسير الفكر والعمل رأساً إلى كتف .

و « اليمين » و « اليسار » كلمتان أراهما يستعملان على نطاق واسع ، للفرقة بين الأفكار والمواقف والأشخاص : فهذه الفكرة من اليمين ، وتلك من اليسار ؛ وكذلك هذا الموقف وذلك ؛ وهذا الرجل وذلك ؛ ولقد تساءلت - مخلصاً لنفسى السؤال والبحث عن الجواب - ماذا ياترى عساه أن تكون تلك الصفات التى - إذا ما توافرت فى شخص - أدخلته فى زمرة اليمين أو فى زمرة اليسار ؟ ولما حاولت الإجابة ، وجدت الأمر أعقد من أن تحيىء إجابة سريعة مطمئن إلى صوابها ؛ ذلك لأنه لو كانت الفرقة مقصورة على يمين فى ناحية ، ويسار فى ناحية ، لما كان للتقسيم مغزى عند من تعنيه الآثار الفعلية للأفكار النظرية ؛ لكننى ألاحظ أن ثمة صفتين أخريين - على الأقل - تلحقان باليمين على أقلام الكاتبين ، كما تلحق النتيجة بمقدمتها ، وأن ضديهما كذلك يلحقان باليسار ؛ فإذا هم وضعوا رجلا فى زمرة اليمين ، وصفوه فى الوقت نفسه بالرجعية وباللاعلمية فى وجهة النظر ؛ لأن اليسار وحده - هكذا ألاحظ فى الاستعمال الجارى - هو التقدمى وهو العلمى ؛ وإذا كان هذا هكذا ، فليس الأمر من قلة الشأن بحيث نتركه بمضى بغير تحديد

وأول ما قد ورد على ذهنى عند محاولة النظر إلى هذه الفرقة بين يمين الفكر ويساره ، هو أن سألت نفسى : ترى هل يتخارج هذان القسمان تخارجاً تاماً ، كما يتخارج الذهب والنحاس ، فلا يكون الذهب نحاساً ولا النحاس ذهباً ، أو هما متداخلان ، كما يتداخل الشعر والموسيقى فى شئ واحد بعينه - هو الأغنية - متداخلا بحيث لك أن تعد الأغنية شعراً إذا شئت ، وأن تعدها موسيقى إذا شئت لأنها شعر وموسيقى فى آن واحد ؟ ذلك أنه يقال - فيما يقال عن أوجه الاختلاف بين العلم والفلسفة ، عند من يعايزون بينهما فى الأسس -

أن قسمة الأنواع في العلم متمخارجة ، على حين أن قسمتها في الفلسفة متداخلة ؛ ففي العلم إذا قلت عن شيء إنه أوكسجين لم يعد يجوز لك أن تقول عنه في الوقت نفسه إنه هيدروجين ، لاختلاف الخصائص المميزة بين هذا وذاك ، اختلافاً يفصل أحدهما عن الآخر فصلاً تاماً ؛ وأما في الفلسفة ، فإذا قلت عن شيء إنه موجود ، فقد يجوز لك أن تقول عنه في الوقت نفسه إنه معدوم ، لأن الوجود والعدم يتداخلان في حالات تجمع بينهما في آن واحد ، هي حالات « الصبرورة » والتغير ، بحيث يكون الكائن الواحد المتغير موجوداً ومعدوماً معاً . . . وأعود فأقول إن أول ما قد ورد على ذهني عند محاولة النظر في هذه التفرقة بين يمين الفكر ويساره ، هو أن سأت نفسي : ترى هل يجعلون هذا التقسيم على أساس « علمي » يفصل اليمين عن اليسار في الفكر فصلاً كاملاً : بحيث يصبح محالاً على من اتصف بصفات الفكر اليميني أن يتصف كذلك ببعض صفات الفكر اليساري ، أو هم يجعلونه تقسيماً على أساس « فلسفي » يميز أن يجتمع الضدان معاً في كائن واحد ؟

ولما اهتممت بهذا السؤال في بدء الحديث ، لأن قسمة الفكر إلى يمين ويسار مرتبطة في الأذهان ارتباطاً وثيقاً بموقفين متضادين في مجال الاقتصاد والاجتماع ، فالاقتصاد الاشتراكي من جهة ، والاقتصاد الرأسمالي من جهة أخرى ، بما يتبع هذا التقسيم من تصورين مختلفين للعلاقة بين الفرد والمجتمع ؛ الأول يسار والثاني يمين على سبيل الاصطلاح المتفق عليه ؛ وإلى هنا تكون القسمة مفهومة في المجال الاقتصادي والاجتماعي ؛ لكن سؤالنا هنا هو : هل تمتد هذه التفرقة عنها إلى سائر جوانب الحياة الفكرية ، بحيث تشمل الفلسفة والعلم والأدب والفن ؟ وهل تكون هذه التفرقة عندئذ واضحة المعالم وضوحها في مجال الفكر الاقتصادي والاجتماعي ؟ ألدنيا من معرفة الخصائص المميزة لليمين واليسار في نواحي الفكر ، ما يجعلنا ننظر في فلسفة



ابن رشد وفلسفة الغزالي - وهما كما نعلم متعارضان - فنقول أيهما في اليمين  
 وأيهما في اليسار ؟ وما يجعلنا ننظر في فن العمارة بمسجد ابن طولون ، وفي  
 هذا الفن في مسجد السلطان حسن - وهما متباينان - فنقول أي الفنان يمين  
 وأيها يسار ؟ هل يعد زهير شاعراً تقدماً لأن شعره هادف ، ويعد ذو الرمة  
 شاعراً رجعيّاً لأنه معنى بتصوير ما يشاهده تصويراً لا يهدف من ورائه  
 إلى شيء غير جمال الصورة . . . إنني لأعلم أيقن العلم بأن جماعة مستقرأ هذه  
 التساؤلات ليأخذها الضحك الساخر من هذا الكاتب الجاهل ، الذي  
 لا يحسن أن يلقى الأسئلة في مواضعها ، أو ليأخذها الضيق من هذا المفكر  
 « الشكلي » - فهناك من النقد من لا يفترقون عن رمي بهذه الصفة على  
 أنها أشنع ما يعاب به مفكر - الذي يهتم بالشكل الصوري للمسائل دون  
 مضمونها الحى ؛ وليغفر لي الله وليغفر لهم ؛ فدايى هو القاس الوضوح ،  
 والوضوح قد يقتضى تمرية الأشكال « عما يههما ، ودأبهم هو أسلوب  
 الخطابة المؤثرة ، حتى لو بنيت هذه الخطابة على غير معنى مفهوم ، تتغير  
 له حياة الناس من ملابس ومأكّل ، . . . نعم قد تثير هذه التساؤلات  
 ضحك من لا يؤرقهم غموض المعاني ، وقد يقولون : لقد ذكرت لنا  
 يا رجل أناساً ممن لا يطوف ببالنا أن ندخلهم في تفسياتنا ، لأننا نوجه  
 أنظارنا نحو المعاصرين دون الغابرين ، بل لعل الالتفات إلى الغابرين بكل  
 ما قد تراكم عليهم من غبار أصبحوا من أجله غابرين ، هو في حد ذاته  
 « رجعية » لا نرضاها ؛ لكننى أستطيع أن ألقى الأسئلة نفسها بالنسبة إلى  
 رجال الثقافة المعاصرين ، فأجدي في الحيرة نفسها : هل كان محمد عبده  
 في « رسالة التوحيد » ولطفي السيد في « المقالات » ، وطه حسين في  
 « الأيام » والعقاد في « ساره » وتوفيق الحكيم في « أهل الكهف »  
 من اليمين أو من اليسار ؟ ماذا عن فن محمود سعيد في لوحاته ومختار في  
 تماثيله ، هل كانا إلى يمين أو إلى يسار ؟ . . . أسئلة أطرحها - أمام نفسى

وأمام القراء - استثارة في نفسى وفى أنفسهم للرجبة فى تحديد هذين المفهومين الخطيرين ، لأنقل إلى شىء من التفصيل .

## ٢

وأبدأ بالفلسفة فأقول إنها - كما هو معلوم عند دارسها - تتخذ إحدى وجهتين رئيسيتين ( لكل منهما تقسيمات وفروع ) ، إحداهما « مثالية » ، والأخرى « تجريبية » ، وأساس القسمة هو تحديد العلاقة بين الإنسان العارف والشيء المعروف ، فهل يعرف الإنسان حقيقة العالم بفكره المحض ، أو أن الحواس من بصر وسمع وغيرهما ضرورية فى توصيله إلى تلك المعرفة ؟ أما المثاليون فيقولون إن الفكر البحت وحده كاف لإدراك الحق ، وأما التجريبيون فلا يرون كيف يتم إدراك بغير الحواس أولاً ، إن لم يكن أولاً وأخيراً معاً ، وواضح أنك إذا أخذت بوجهة النظر الأولى ، تحولت الحقائق كلها عندهك إلى « أفكار » ، وإذا أخذت بوجهة النظر الثانية ، تحولت تلك الحقائق إلى « أجسام مادية » ، لأن هذه الأجسام وحدها هى التى يمكن أن تدرك بالحواس . لكنك لا تكاد تأخذ بإحدى وجهتى النظر هاتين ، حتى تطبق عليك حلقاتها وراء حلقة ، لأنها جميعاً نتائج يلزم بعضها عن بعض ، فلو أخذت بوجهة النظر المثالية ، كان حتماً عليك أن تأخذ بواحدة الكون ، لأنه إذا كانت الكائنات كلها هى « أفكار » فى رأسك عنها ، ثم إذا كانت هذه الأفكار ، حين نضم بعضها إلى بعض ، تكون فيما بينها بناء متسقاً موصول الأجزاء ( ولا بد أن يكون الأمر كذلك ، لأنه لو رفضت فكرة من الأفكار أن تتسق مع سواها ، كان معنى ذلك أن هنالك فكرتين متناقضتين عن شىء واحد ، كأن تقول عن شكل هندسى ما إنه مربع ومثلث معاً ، وهو محال ) إذن فالوجود « واحد » وإن تعددت أجزاؤه ، لأن ذلك يكون كما تعدد الأجزاء فى الكيان العضوى الواحد ؛

وأما لو أخذت بوجهة النظر التجريبية فإنه يجوز لك عندئذ أن ترى العالم كثرة ، لا يتحتم أن يكون بينها رباط يوحدتها ، إذ من أين يأتي الرباط ، وأنت لا تدري عن العالم إلا إدراكات حسية كثيرة تجيبك من حواس مختلفة : فهذه رؤية بالعين لشكل أولون ، وذلك سمع بالأذن وهكذا .

فكونك موحداً للعالم أو معدداً ، نتيجة تلزم عن اختيارك الأول لطبيعة المعرفة ، أمى عملية عقلية بحث ، أم هى عملية تبدأ بالفعال الحواس ( والحواس أجزاء من مادة البدن ) ؟ لكن الأمر لا يقف بك عند هذا الحد ، بل إنه سرعان ما ينتقل إلى وضع الفرد الإنسانى بالنسبة إلى المجموع ، فالتوحيد عند المثاليين يقتضيهم أن يجعلوا الفرد خاضعاً للمجموع خضوع العضو الواحد فى جسم الإنسان للكيان العضوى فى مجموعه ، وعندئذ لا يكون الفرد حراً فى اختيار موضعه من التخطيط الفكرى العام ، الذى يشمل ويشمل معه سواء — ولك أن تراجع مثلاً جمهورية أفلاطون ، ترى كيف يخضع الأفراد لما يخططه العقل — وأما التعدد عند التجريبيين فن شأنه أن يودى بأنصاره إلى القول بحرية الفرد الواحد مستقلاً عن غيره ، لأن المجتمع عندئذ لا يكون كائناً عضوياً واحداً ، بل يكون مجموعة من أفراد تعاقبوا معاً على العيش فى حياة مشتركة .

هكذا تتسلسل النتائج عند هؤلاء وأولئك ، ونحن نسأل — مخلصين — أيهما يمين وأيها يسار ؟ أنجعل الفلسفة المثالية — بكل تفريعاتها — يميناً ، والفلسفة التجريبية — بكل تفريعاتها كذلك — يساراً ؟ إننا إذا تحدثنا بلغة السياسة فنظرننا إلى غرب أوروبا وأمريكا على أنه هو اليمين ، وإلى روسيا والصين وما يتبعهما على أنه هو اليسار ، أخذتنا الحيرة ، لأن الفلسفة عند الفريق الأول ليست كلها مثالية موحدة ( بكسر الحاء ) ولأنها عند الفريق الثانى ليست كلها تجريبية معددة ( بكسر الدال الأولى ) ، فعند الأولين : براجماتية ، وواقعية ، وتجريرية علمية ( الوضعية

المنطقية ) ، ووجودية ، وكانتية جديدة ، وظاهراتية . . . وليست هذه كلها فلسفات مثالية ، ولا هي كلها توحد الحقيقة الكونية في بناء واحد متسق مترابط الأجزاء ، وعند الفريق الثانى مادية جدلية ، فهى مع التجريبيين من حيث هى فلسفة « مادية » ، وهى مع المثاليين في توحيدهم للحقيقة ، من حيث هى فلسفة « جدلية » ( لأن هذه الصفة فيها تربط المراحل بعضها ببعض ربطاً يجعل الحقيقة تياراً واحداً متصلاً آخره بأوله )

أم نعكس الموقف فنعد الفلسفة المثالية يساراً ، والتجريبية يميناً ؟  
إننا لو فعلنا لما نجونا من الحيرة نفسها وهى أننا ستجد في اليمين السياسى بعض اليسار الفكرى ، وفي اليسار السياسى بعض اليمين .

وأخلص من هذا كله إلى نتيجة أراها محتومة حتماً . وهى أن ليس هنالك فواصل فارقة - في ميدان الفلسفة - بين يمين ويسار .

### ٣

أما أن يكون في « العلم » يمين ويسار ، فذلك ما لبست أعتقد أنه يطوف لأحد ببال . وإلا لكانت لفظة « العلم » هذه لعبة يلعب بها اللاعبون كيفما أرادوا دون أن يكون لها شيء من التحديد الرادع ؛ وهل يطوف ببالك - حين أتقدم إليك بقانون علمى يحدد مسار الضوء أو الصوت ، أو يبين لك تركيب الماء أو الهواء - أن تسأل : ترى هل هو من قوانين اليمين أو من قوانين اليسار ؟ . . . لا إن ذلك ليجتنع على العقل أن يسأله ، بل إنه ليجتنع على العقل كذلك أن يسأل سؤالا كهذا ، حتى لو كان القانون العلمى المعروض خاصاً بالإنسان ( كقوانين علم النفس مثلاً ) لأنه إذا ثبت بالتجربة في أى جزء من أجزاء الأرض أن ذكاء الإنسان يمكن قياسه على النحو الفلافى ، أو أن العادات السلوكية يمكن أن تتكون بالطريقة

الفلائية : فذلك لانما يثبت على الإنسان في كل جزء آخر من أجزاء الأرض يسكنه إنسان .

أحسب ألا خلاف على ذلك ، ولكن الخلاف قد يبدأ حين نترك « العلم » إلى « فلسفة العلم » ، وهنا قد يسأل القارى : وما العلم وما فلسفته ؟ فأجيبه جواباً شديداً الاختصار ، بقولى إن فلسفة العلم محاولة « لتفسير » للعالم — لا لتغييره ولا لإضافة شيء إليه أو حذف شيء منه — بل « لتفسيره » برد قوانينه إلى الأصول الجندرية التى عنها انبثقت ؛ فقد يقول قائل — مثلاً — إن قوانين العلم تصف العالم كما هو واقع ، وقد يرد عليه آخر بقوله : كلا ، لأن ما هو واقع فيه خشونة وتغير ، على حين أن القوانين العلمية مصقولة في صيغ رياضية ثابتة ، وإذن فالقانون العلمى على هذا الاعتبار يكون بمثابة الصورة الذهنية الكاملة ، التى تصور ما « يمكن » لحالات الواقع أن تصل إليه — افتراضاً لا حدوثاً فعلياً ؛ وقد يقول قائل وهو يفحص قوانين العلم وما تدل عليه : لئن استنتج منها أن يكون العالم الطبيعى مكوناً من أجزاء كثيرة ، ويسير نحو غاية مرسومة مدبرة ، وهكذا ، وهكذا . . . كل ذلك دون أن يتأثر صرح العلم نفسه بتغير أو بزيادة ونقصان ؟ إن العلماء في معاملهم لا ينتظرون حتى يتقرر لهم إذا كانوا يصفون الواقع الفعل كما يقع ، أو يصوغون صياغات فيها اكتمال يبلغ بالواقع الحادث حد الكمال الصورى ؛ بل هم ماضون في علمهم على ما يقتضيه منهج البحث العلمى ، بغض النظر عما يقوله عنهم « المتخرجون » من فلاسفة العلم .

هذه حقيقة هامة أنه إليها الأذهان ، ليتضح للقراء ما نحن بصدد توضيحه لهم ، وهو أن العلم نفسه لا يتغير بتغير الآراء في فلسفته ؛ وفلسفته — كما قلنا — « تفسير » ، والتفسير لا يغير من « النص » شيئاً ، إذا جاز هذا التشبيه ، وعلى ذلك فافرض أن فيلسوفين قد اختلفا في تفسير العلم ، وافرض أيضاً أننا قلنا على أحد التفسيرين إنه تفسير « يمينى » وعن الآخر إنه

تفسير «يسارى» فما جدوى ذلك ، وماذا عسى أن يحدثه من أثر في خبز الجماهير ؟ هل يزيد هذا الخبز رغبياً أو ينقص رغبياً إذا نحن فسرنا العلم بما يفسره به المثاليون أو بما يفسره به التجريبيون من الفلاسفة ؟ كلا ، وإنما الذى يزيد من أرغفة الخبز أو ينقص منها ، هو « العلم » نفسه ، لا الطريقة التى نفسره بها ؛ إن فلاسفة العلم الطبيعى فى اليمين الأمريكى قد يفسرونه على نحو ، وفلاسفته فى اليسار الروسى قد يفسرونه على نحو آخر ، لكن لا أولئك ولا هؤلاء ، يقدمون شيئاً من صواريخ الفضاء فى اليمين تارة وفى اليسار أخرى .

أسألكى : وماذا تكون الغاية من « فلسفة العلم » إذن ؟ إننى أجيبك بأن الغاية هنا هى نفسها الغاية عند كل محاولة للفهم والتوضيح ، فهى تزيد الإنسان تمكناً بما يعرفه ؛ وليس الفرق كبيراً بين أن أختلف مع زميلى فى « التفسير » الفلسفى لقوانين العلم ، وأن يختلف ناقد أدبى مع زميله فى « تفسير » مسرحية للحكيم ، أهى تركز على أزلية الزمن وأبديته أم لا تركز على شيء من ذلك ؟ . . . اختلاف ينشعب بين القناد فى مستوهم الفكرى ، دون أن يزيد العمل الأدبى بذلك الاختلاف سطراً أو ينقص سطراً .

إن سؤالنا الأساسى المطروح للبحث هو : إذا كان التمايز الاصطلاحي بين ما هو يمين وما هو يسار واضحاً فى مجال الاقتصاد والاجتماع ، فهل لهذا التمايز نفسه امتداد فى الفلسفة والعلم والأدب والفن ؟ ولقد بحثنا فى مجال الفلسفة فلم نجد حداً فاصلاً ، وبحثنا فى مجال العلم ، فقضينا يادئ ذى بدء باستحالة أن يكون هنالك حد فاصل بين علم يمينى وعلم يسارى ، ورجحنا أن تكون التفرقة فى هذا المجال منصبة على ما يسمونه بفلسفة العلم ، لكننا رأينا أنه حتى على هذا القرض ، فليس هو بالاختلاف الذى يقيم من الحياة العلمية نفسها شيئاً قاعداً ، أو يقعد منها شيئاً قائماً .

## ٤

هنالك أساس آخر يتخذ بعض الكاتبين للتفرقة بين يمين الفكر ويساره ، لكنه في الحقيقة أوهى من أن نقف حياه موقفاً جاداً ، وذلك هو « علمية » التفكير ؛ فلئن كان « العلم » نفسه مشتركاً بين اليمين واليسار ، فإن استخدام « النظرة العلمية » عند التفكير في ميادين الإصلاح الاجتماعى وغيرها من جوانب الحياة العملية ، أمر يختص به — عند هؤلاء الكاتبين — أصحاب اليسار دون أصحاب اليمين ؛ وهو قول — في رأينا — عجب من العجب ؛ فما هى أهم الصفات التى تجعل من نظرة الإنسان إلى شئون الحياة نظرة علمية ، لا نظرة تقوم على محض العاطفة والوجدان ؟ فى ظنى أنها صفات كثيرة ينبغى أن تتوافر فى الفكرة لكى تكون « علمية » إلا أن أهمها — فيما له صلة بالحديث الراهن — هو « إمكان التطبيق » ، فالفكرة علمية إذا كانت تحمل فى صلبها طريقة تطبيقها وتحقيقها على أرض الواقع ، وهى حلم من الأحلام إذا لم يكن ذلك التطبيق والتحقيق ممكناً ؛ ولهذا كانت هذه « العلمية » هى عكس التفرقة بين يسار ويسار ، لا بين يسار ويمين ، وذلك لأن الحلم الاشتراكى طالما راود قادة الفكر الإنسانى منذ أقدم القدم ، لكنه كان طوال القرون السالفة أقرب إلى « الحلم » يحلم به صاحبه حين يتنمى لبنى الإنسان حياة عادلة شريفة ، وقد اصطلح على تسمية هذه الأحلام بالطوباويات (يوتوبيا) التى معناها الحرفى « بلاد لا وجود لها على أرض الواقع » ؛ فلما جاء اشتراكيو عصرنا الحاضر ، نقضوا أيديهم من أمثال هذه الأحلام التى إن جاءت تسلية لقارئها ، فهى لا تنفع الضعفاء والمعوذين كثيراً ولا قليلاً ، وراح هؤلاء الاشتراكيون يفكرون على أساس « علمى » يجعل خططهم المرسومة للمجتمع خطة قابلة للتحقيق والتطبيق ، وبهذه

« العلمية » تميز اشتراكيو اليوم عن اشتراكبي الأمس ، لكنهم بهله  
« العلمية » وحدها لم يتميزوا عن أعنى النظم الرأسمالية التي كانت قائمة  
مطبقة ، ومعنى قيامها فعلا وتطبيقها فعلا هو أنها كانت منبثقة على أسس  
قابلة للتنفيذ ، أى أنها أسس « علمية » بهذا المعنى الذى نيسطه .

والخص الفاتت فى جملة واحدة قبل أن أستأنف المسير ؛ إننا حين  
نفرق بين يمين ويسار ، فإننا قد نصطلح عل أن تكون هذه التفرقة قائمة  
على أساس الحياة الاقتصادية والاجتماعية من حيث مضمونها ، ولكننا  
مازلنا نطرح السؤال : هل لهذه التفرقة امتداد فى نواحي الفكر  
الأخرى من فلسفة وعلم وأدب وفن ؟ وإذا كان ذلك كذلك فإذا يكون  
أساس التفرقة ؟

## ٥

أما الفن والأدب فلهما أن يكونا مجالاً خصباً لاختلاف النظر بين  
يمين ويسار ، وذلك لأنه إذا كان العلم هو العلم بغض النظر عن أشخاص  
منتجيه ، فالعلاقة وثيقة فى الفن والأدب بين الآثار ومنتجها ، فلم ينتج  
قصة « الأخوة كارامازوف » إلا دستوفسكى ، وقصة « الحرب والسلام »  
إلا تولستوى ، وقصيدة « الأرض اليباب » إلا إليوت ، و « الأناشيد »  
إلا إزرا باوند ، وهكذا ؛ إن أستاذ الكيمياء فى جامعة القاهرة قد يصل إلى  
النتائج نفسها التى وصل إليها أستاذ الكيمياء فى جامعة لندن أو هارفارد  
أو موسكو ، لكن شخصاً واحداً فقط هو الذى أنتج أو سوف ينتج  
مسرحية « يا طالع الشجرة » وذلك هو توفيق الحكيم ؛ وإذا كانت الصلة  
وثيقة العرى إلى كل هذا الحد بين الفن والفنان ، وبين الأدب والأديب ،



غنان سؤلنا عن العلاقة بين اليمين واليسار فى الفن والأدب يزداد أهمية ، لأنه يجوز أن يصاغ على هذا النحو : إن الأديب أو الفنان ما دام شخصاً بعينه متفرداً متميزاً ، ثم ما دام هذا الشخص المعين لا بد أن يكون ذا نظرة معينة فى دنيا الاقتصاد والاجتماع ، يجعله اشتراكياً أو غير اشتراكى ، أى يجعله — بحسب الاصطلاح الجارى — من أهل اليسار أو من أهل اليمين ، فهل يتحتم بناء على ذلك أن يحمى أدبه أو فنه مصطبغاً بما يدل على وجهة نظره الاقتصادية والاجتماعية ؟ إن الأمر هنا مختلف عنه فى حالة العلم والعالم ، لأنك لا تستنتج شخصية العالم من علمه . وأما فى الفن والأدب ، فالمفروض أن تكون ثمة رابطة بين صاحب الأثر وأثره بحيث نستطيع أن نستنتج شخصه من أثره .

أحسب أن الطريق تتضح أمامنا معالمة إذا نحن حللنا الفن والأدب إلى شكل ومضمون — كما قد اعتاد رجال النقد أن يحللوهما — لأننا لا نكاد تفصل بين الشكل الفنى أو الأدبى ومضمونه ، حتى نلترك على الفور ألا علاقة بين الشكل من جهة وكون الفنان والأديب يسارياً أو يمينياً فى الاقتصاد والاجتماع من جهة أخرى ؛ فللشاعر أن يختار أى القوالب شاء ، وللمسرحى أو القصاص أن يختار الطريقة التى يبنى عليها مسرحيته أو قصته ، دون أن يكون لذلك أدنى علاقة بملهه فى الاقتصاد والاجتماع ؛ وإذن يكون الفرق كله كامناً فى المضمون الذى يسوقه الفنان أو الأديب فى إنتاجه ، فالشاعر العمودى — مثلاً — قد يكون اشتراكياً أو غير اشتراكى ، وكذلك الشاعر غير العمودى قد يكون هذا أو ذاك . بحسب ما نستشفه من مبوله ونزعاته فى مضمون القصيدة ؛ وكذلك قل فى القصة والمسرحية ؛ غير أن الفن التشكيلى هو الذى يحتاج إلى شىء من الروية قبل الوصول إلى حكم صحيح ؛

وذلك لأن المصور التجريدى أو التكعيبى أو ما يجرى مجراه من المدارس الحديثة الكثيرة يحاول إسقاط « الموضوع » ليصب اهتمامه كله على اللون والخط والتكوين ؛ كأنما قد أصبحت اللوحة على يديه محايدة حياداً تاماً بالنسبة إلى المذاهب الفكرية من سياسة واقتصاد واجتماع ؛ ومن ثم ينشأ السؤال : هل يجوز للفنان اليسارى أن يحايد في لوحاته وتماثيله ؟ إنه إذا كان الجواب بالنفى (وليس من الضروري أن يكون) ، تحمّ إذن على الفنان التشكيلي ألا يتبع هذه التيارات الفنية الكثيرة التى تلتقى كلها في تحية « الموضوع » عن النشاط الفنى ؛ ولعل هذا هو ما يميل برجال الفن في البلاد الاشتراكية إلى التفور من الفن التجريدى بكل أنواعه ، والتسلك بأن يكون التمثال أو اللوحة ذات « موضوع » يمكن تمييزه وإدراكه .

فلذا صح هذا ، انتهينا إلى ما يحدد معنى اليمين ومعنى اليسار في الفكر ، وفي الأدب والفن ، إذ جعلنا التفرقة منصبية على مذاهب الاقتصاد والاجتماع . ثم على مضمون الأدب دون الشكل ، ثم على مضمون الفن التشكيلي وشكله معاً عند من يطالبون الفنان بأن يحمل فيه رسالة في الاقتصاد والاجتماع ، وأما عند غيرهم ، فيجوز للفنان التشكيلي أن يكون يسارياً في اقتصاده واجتماعه ، دون أن يتأثر فيه بذلك لا شكلاً ولا مضموناً ، وأما ما عدا ذلك من « علم » ، و « علمية » ، و « فلسفة » تجعل النشاط التحليلي مدارها ، فليست أراه مما يتغير بين يسار ويمين .

على أننى أتصور تشكيلات من الفكر كثيرة ، كلها جاثر الحدوث ، فأتصور أن يكون الرجل اشتراكياً في نظره الاقتصادية والاجتماعية ، فردانياً في أدبه وفنه ، مثالياً أو تجريبياً في فلسفته ، إذ ماذا يمنع أن يكون المواطن الواحد اشتراكياً في نظره الأولى ، ثم يحدث أن يكون شاعراً ينظم القصيد

— أو لا ينظمه — في الحياة والموت ، في الزوال والخلود ، في حياة الملائكة أو حياة الشياطين ؟ أو أن يكون المواطن اشتراكياً في نظريته الأولى ، ثم يحدث أن يكون مصوراً تجريبياً أو سيرالياً أو تكعيبياً أو ماشئت أن يكون ؟ هل هناك من تناقض في أن أصبح مع الناس مشاركاً إياهم في زراعة وصناعة ، وفي إنتاج وتوزيع ، ثم أقف وحدي في حلم أشطح به مع خيال مبدع خلاق ؟ ... تشكيلات من الحياة الفكرية نجعلنا نتردد مرتين قبل أن نطلق الأحكام في الناس إطلاقاً لا حيلة فيه ولا نحفظ .

## رجل الفكر ومشكلات الحياة

١

هنالك نفر من الشباب الكاتب ، لا يعجبهم العجب ولا الصوم في رجب ، إلا أن تكتب لهم على نحو ما يكتبون ، وأن تذهب معهم في مذاهب الفكر كما يذهبون ، ولست أدري كيف تصطدم الفكرة بالفكرة ليولد الصدام فكرة أعلى وأكمل ، إذا لم تختلف في الرأي وجهات النظر ؟ إن كل ما يطالب به الكاتب هو أن يكون مخلصاً لنفسه أميناً على فكرته ، وقصاره أن يبسط الفكرة بكل ما وسعه من وضوح وإيضاح وفهم وإفهام ، ولا عليه بعد ذلك أن تقع الفكرة من قارئها موقع القبول ، بل لا على هذا القارئ نفسه إذا هو لم يقرأ ما يتفق مع هواه ، وإلا لما أحدثت القراءة ' نفسه حواراً داخلياً وفاعلية منتجة ، شريطة ألا يكون مصدر الاختلاف بين الكاتب والقارئ اختلافاً في معاني الألفاظ التي يستخدمونها ، لأنه لو حدث ذلك لكان أحدهما في واد والآخر في واد ، لا يلتقيان ولا يتصادمان ، إذا قال أولها : هذا ثور ، أجابه الثاني : إذن فاحلبوه ! لأن الثور عنده يعنى البقرة ، فلا المتكلم الأول قد أفهم ولا السامع قد فهم عنه ، أما أن يتفق المتحدثان - أو الكاتب وقارئه - على أن اللفظة الغلانية تعنى كذا وكذا من العناصر التي تدخل في مكونات الشيء الذي جاءت تلك اللفظة لتسميه ، ثم أن يختلفا بعدئذ على الحكم الذي يتبين إليه بالنسبة إلى ذلك الشيء المطروح أمامهما للبحث والنظر ، فليس في مثل هذا الاختلاف بأس ولا ضرر ، بل إن فيه خيراً ونماء ، لأنه اختلاف قمين - مع المحاوره والجلد - أن يجمع المختلفين على رأى مشترك .

إننى لو سئلت : ماذا ترى من الفوارق التى تميز كاتب اليوم من كاتب الأمس ؟ لجاتنى الإجابة بسرعة بأن أول ما يميزهما من فوارق هو أن كاتب اليوم ألصق من زميله بالخرقة الحية ، كأنما هو قد وضع أصابعه على عروق الحياة ليتحسس نبضها ، ولا عجب أن رأينا كاتب اليوم يلجأ إلى القوالب الأدبية التى من شأنها أن تجسد الحياة بشخصها الناطقة المتحركة ، وأغنى القصة والمسرحية ، على حين أن كاتب الأمس كاد يصر نفسه على « المقالة » لأن بضاعته التى يعرضها « أفكار » على شيء من التجريد قليل أو كثير ، وكل ما تتطلبه الأفكار من باسطها هو أن يتناولها بالتحليل والتوليد حتى يتكشف مضمونها وفحواها ؛ فلئن رأى كاتب اليوم نفسه مضطراً إلى الخوض فى موابك الناس الأحياء ليرى ويسمع ويحس ويتأثر ثم يخلو إلى نفسه ساعة ليصور ما قد رأى وسمع وأحس ، فإن كاتب الأمس كان فى مستطاعه ألا يبرح غرفة مكتبه ، مراجعه على رفوفها ، والمصباح أمامه ، فيأخذ فى القراءة والمراجعة ؛ حتى إذا ما وقع على شيء يستحق أن يعرض على الناس ، كانت له القدرة على عرضه فى مقالة يكتبها أو سلسلة مقالات تستوعب الموضوع إذا اتسعت رقعة وتباعدت أطرافه .

فإذا قلنا عن رجل اليوم إنه « كاتب » بالمعنى الأدبى الخالص لهذه الكلمة ، كان الصواب أن نقول عن رجل الأمس إنه « قارئ » ما دامت كتابته عرضاً لمادة قرأها وأراد لغيره أن يقرأها معه .

لكن هذه التفرقة لا تنصب إلا على أديب القصة والمسرحية من جهة ، وكاتب المقالات التحليلية العقلية من جهة أخرى ، على أساس أن الأول له السيادة اليوم ، والثانى كانت له السيادة أمس ؛ فهاتنا يهوز القول عن أديب اليوم إنه — فى المحل الأول — ينصت إلى أحاديث الدار والدوار والمصنع والطريق ، فى الوقت الذى كان فيه كاتب الأمس يرجع إلى الكتاب

والندوة وقاعة الدرس وحزلة التأمل ، كما يجوز كذلك أن نقول عن أديب اليوم إنه يمس « مشكلات الحياة » في حضورها المباشر ، لأنها مشكلات عملية تجري من حولنا يوماً بعد يوم وساعة إثر ساعة ، وعن كاتب الأمس إنه كان يتعرض لمشكلات فكرية مجردة بعدت صلتها المباشرة عن واقع الحياة الحارية ، بل إن رواد الأدب القصصى والمسرحى في جيلنا الماضى - وهم أنفسهم الذين ما تزال لهم الريادة في القصة وفي المسرحية بين أدباء اليوم - كانوا بالأمس يكتبون القصة أو المسرحية فيما لم يكن يتصل بالحياة الحارية من قريب ، ثم أصبحوا اليوم يكتبون وفي أذهانهم مشكلات الحياة اليومية كما تلمسها الأصابع وتبصرها العيون .

لكن هل يعنى هذا كله أن يوم الناس هذا قد خلا من كاتب المقالة العقلية التحليلية التى تتناول موضوعاتها تناولاً مجرداً ، يعم القول ولا يخصصه ، ويبعد بالتجريد وبالتعميم عن المشكلات الحية كما تقع في للنزل والمصنع والطريق ؟ كلا بل مثل هذا الكاتب موجود - كما كان موجوداً بالأمس - لأن وجوده محتوم بحكم وجود « الأفكار » التى تريد التحليل والتوضيح .

والخلاصة التى نريد أن نكتبها بالأحرف البارزة لتظهر للأعمى وللأعشى والمبصر على حد سواء - قبل أن نمضى في الحديث - هى اختلاف طريقتين في تناول المشكلات : طريقة « الأديب » وطريقة « المفكر » ، خبرغم أن الأدب الخالص قد يحسد فكراً في ثنائه ، وأن الفكر قد يصاغ في عبارة لها جمال الأدب وخصائصه ، إلا أننا إذا ما تطرفنا هنا وهناك نميز بين الطرفين رأينا أنه حتى لو جعل كل منهما « مشكلات الحياة » المباشرة موضوعاً له ، لكان لكل منهما طريقته الخاصة .

فالأدب تجسيد لما يجرده الفكر ، والفكر تجريد لما يجسده الأدب ؛  
على أن الأدب والفكر كليهما إذ يبحثان على مستوى رفيع — لا يعلنان  
من « مشكلات الحياة المباشرة » ، موضوعاً لها ، لأن ذلك متروك للصحافة  
ولأصحاب التخصصات العلمية ؛ فأما الأدب فيعالج تلك المشكلات بطرائقه  
الرمزية الخفية ، وأما الفكر فيعالجها بالتحليل والتعليل اللذين من شأنهما أن  
يطيرا عن أرض الواقع المباشر إلى سماء التجريد .

## ٢

لكن هناك نفرأ من الشباب الكاتب ، لا يعجبهم العجب ولا الصوم  
في رجب ، لأنهم في اللحظة نفسها التي يكرسون أنفسهم فيها « للفكر  
المجرد » يسوقونه في مقالات قصيرة أو طويلة ، ويضطرون — شأنهم في ذلك  
شأن عباد الله المفكرين — أن يعلوا عن تفصيلات المشكلات كما هي واقعة ،  
أقول إنهم في تلك اللحظة نفسها ، يوجهون اللوم لغيرهم من رجال الفكر ،  
على تقصيرهم في تناول « مشكلات الحياة » ؛ وهل تكون للكاتب قيمة  
إلا بمقدار ما يواجه بفكره تلك المشكلات ؟ هكذا يقول شبابنا الكاتب  
الغاضب ، ولست على يقين من أنهم إذ يقولون ذلك قد وقفوا لحظة ليسألوا  
أنفسهم : إلى أية صورة تنول مشكلات الحياة عندما تصبح موضوعات للنظر  
عند رجل الفكر ؟ إذ يجوز أن تبعد الشقة — في الظاهر — بين ما يتداوله  
المفكرون في عصر من العصور من ناحية ، وما يعانيه الناس ويكابدهونه في  
ساحات الأنخذ والعطاء وأسواق البيع والشراء من ناحية أخرى ، على حين  
يكون الطرفان — في حقيقة الأمر — على صلة وثيقة أحدهما بالآخر ، برغم  
اختلاف الصورة في حالة الفكر عنها في حالة الواقع بتفصيلاته وكثرة  
عناصره المتشابكة .

إن « الحياة » التي يريد شبابنا الغاضب أن نقصر الفكر والكتابة على  
مشكلاتها ، لا تنجى في واقع الأمر إلا مجسدة في « أحياء » كلهم أفراد ،

يلتقون أو يفترقون على صور وأشكال لا سبيل إلى حصرها : أعضاء الأسرة الواحدة ، والعمال في المصنع ، والركاب في سيارة أو قطار ، ومجموعة الناس في السوق ، والطلاب اجتمعوا في غرفة الدراسة وهكذا وهكذا ، على أن هؤلاء الأفراد إذ يجتمعون قد تتفق بينهم الأهداف والأساليب وإذن فلا اختلاف ، أو قد لا تتفق فيقع الصراع إما على الهدف ماذا يكون ، وإما على الوسيلة كيف تكون .

وإني لأتصور « المشكلات » التي قد تقع للناس في حياتهم على نوعين ، رئيسيين ، ثم يعود أحد هذين النوعين فينشعب شعبتين : فأولاً قد تكون مشكلات الناس « خاصة » وقد تكون « عامة » ، ولا أحسب الشباب الكاتب الغاضب الذين يثوثنا على تناول « مشكلات الحياة » دون سواها ، لا أحسبهم يريدون منا أن نعالج بمقالاتنا مشكلات الناس الخاصة لنعرضها على الملأ - رضى أصحابها أو كرهوا - فنعرض للزوج وقد اختلف مع زوجته على شأن من شئون الحياة ، أو نعرض للجار وقد اترك مع جاره ، فتلك - على أبعد الفروض - صور مما قد تسرع إليه صحافة الحر حين تكون الصحافة لاهية في أمة عابثة . وهى نفسها المشكلات التي إذا مستها أصابع الفن يسجرها حولتها إلى أدب من مسرحية وقصة ، وفي كلتا الحالتين لا يكون لرجل الفكر - من حيث هو كذلك - شأن بها في حد ذاتها ، وأما المشكلات العامة التي تمس أبناء الإنسانية كلها ، أو أبناء الوطن الواحد جميعاً ، أو مجموعات ضخمة من هؤلاء وأولئك ، فهى التي تنشعب شعبتين : إحداهما مشكلات هى من شأن البحوث العلمية المتخصصة وحدها ، لأنه لا حيلة « للفكر » بمعناه الأعم حيالها ، فإذا يصنع رجل الفكر في مواجهة الأمراض المتوطنة ؟ ماذا يصنع في توسيع الرقعة الزراعية ؟ ماذا يصنع في تحسين الطرق وإقامة الجسور ؟ لا شيء ، وإذن فأحسب أن الشباب الكاتب الغاضب لا يريدون منا أن نعالج أمثال هذه المشكلات ، وإذن فقد بقي



نوع واحد هو الذى يجوز ، بل يجب أن يتناوله رجل الفكر بكل ما أوتيته من قدرة على التحليل والتعليل والحل ، وهو المشكلات التى تكون عامة من جهة وتنصب على علاقات الناس بعضهم ببعض من جهة أخرى ، فإذا تكون العلاقة الصحيحة بين المواطن ومواطنه ؟ بين المحكوم وحاكمه ؟ بين المتعلم ومعلمه ؟ ماذا تكون العلاقة بين الفرد الواحد وبقية الأفراد ؟ بين الأمة الواحدة وبقية الأمم ؟ وهكذا وهكذا .

إن هذه العلاقات الإنسانية كلها تتمثل فى مواقف الواقع المحسوس ، إما على صورة حسنة أو على صورة رديئة ، لكن رجل الفكر إذ يتناولها يكاد لا يقف إلا لحظة قصيرة عند ما قد وقع منها بالفعل ، ليجاوزه إلى ما وراءه من مبادئ ، ليقبل بعضها ويرفض بعضها ، غير أنه بإزاء مناقشة المبادئ المجردة تراه وقد بعد عن أرض الواقع بعداً يوهم المشاهد المتعجل أنه — أى رجل الفكر — قد شطح مع الخيال إلى أبراج عالية لا يكاد يسمع منها أنات الملعدين الذين يعانون فى حياتهم مشكلاتها ويكابدون أزماتها ، انتظراً للفرج يأتيهم من حيث لا يعلمون .

### ٣

تعالوا نطف بأبصارنا فى تاريخ الفكر ، لنرى كيف كانت وقفات المفكرين بإزاء مشكلات حياتهم ؟ اعلنا نهتدى إلى الوقفة الصحيحة ، حتى لا يلوم أحد منا أحداً على أنه يبلبل خواطر الناس دون أن يعالج لهم مشكلات الحياة التى يريدون لها حلاً على أيدينا .

هذا هو شيخ الفلاسفة سقراط يواجه مشكلة من أعوص « مشكلات الحياة » — وأعنى بها طريقة التوفيق بين واجب المواطن الصالح فى إطاعة قانون دولته ، وواجبه — فى الوقت نفسه — فى نقد تلك القوانين ومحاولة تغييرها إذا وجد فيها مواضع نقص وضرورة تغيير ؛ فهل يلجأ المواطن

فى ذلك إلى التماس المؤامرات أو اصطناع وسائل العنف ؟ أو هل يظل المواطن مطيعاً للقانون حتى يتمكن من إقناع مواطنيه بالحجة العقلية ليغيروا من أوضاعهم ما يراه معيياً فاسداً :

تناول سقراط هذه المشكلة الحية التى مست حياته هو مساً مباشراً ، ذلك أنه وهو فى بيته ينتظر الموعد المحدد لموته بيجرات مسمومة — كما حكم عليه رجال القضاء — جاءه تلميذه الغنى أقرطون يعرض عليه القرار من الدولة وقوانينها الجائرة ، بعد أن أعد له الطريق برشوة الحراس ، لكن سقراط — رجل الفكر — سرعان ما أسقط من الموقف تفصيلاته التى هو جزء منها ، وارتفع بالمسئلة إلى مستواها المجرد المطلق ، الذى يصلح للإنسان كائناً من كان ، مهما يكن مكانه وزمانه ، فأنهى به التفكير إلى أنه لا مناص للمواطن من إطاعة قانون دولته إلى أن يتاح له تغييره — إذا استطاع — بالحجة والإقناع ، وفى محاورة أقرطون الجميلة الرائعة ، التى تصلح إلى يوم الناس هذا أداة فكرية رادعة لمن يدبرون وسائل العنف للحصول على ما يريدونه لأنفسهم من أوضاع أمتهم ، فى هذه المحاورة الجميلة الرائعة ، يتخيل سقراط قوانين الدولة وقد تجسدت أمامه تسائله وتحاسبه إذا هو فر من وجهها ، كيف يجوز له أن يتمتع بحماية القوانين ثم يخونها ويخرج عليها غلراً ؟ وهل تظل للدولة قواعدها ودعائمها إذا لم تعد لقوانينها قوة وإذا قابلها الأفراد بالعصيان كلما حكمت عليهم بما لا يحبون ؟

ها هنا كانت « مشكلة الحياة » خاصة برجل واحد فى موقف واحد ، لكنها تحولت عند رجل الفكر إلى مشكلة عقلية نظرية صرف ، حتى لينسى قارئ المحاورة أن البحث قد بدأ خاصاً بشخص معين فى موقف معين ، لأن هذا القارئ سبرى المائل أمام عقله قضية عامة عن موقف المواطن كائناً ما كان موطنه — تجاه قوانين دولته التى قد لا يكون راضياً عنها .

ونسوق مثلاً آخر من الفكر العربي القديم ، فقد اعترضت رجال الفكر عندئذ المشكلة نفسها التي تعترضنا اليوم - وهى كذلك من صميم « مشكلات الحياة » - وهى : هل نأخذ عن ثقافة اليونان أو لا نأخذ اكتفاء بنقافتنا المنبثقة من ظروفنا الخاصة ؟ كان السؤال عندئذ - كما هو اليوم - حاداً يتطلب الجواب الحاسم ، لأنهم كانوا يجتازون عصراً - كعصرنا - تتدفق فيه التيارات الثقافية من كل صوب ، وبخاصة فى ميدان التفكير الفلسفى ، فعلى أية صورة تشكلت المشكلة عند المفكرين ؟

إنها ما لبثت أن اتخذت صوراً موسومة بالطابع النظرى العقلى الذى ربما أساك كيف بدأت ، لأنك ستحصر النظر فى موضوع البحث النظرى وكأنه هو الموضوع ، فها هما ذان رجلان يجتمعان فى حضرة الوزير ابن القرات (فى منتصف القرن العاشر الميلادى ) وهما أبو سعيد السيرافى الذى لم يكن يؤمن بضرورة النقل عن ثقافة اليونان ، وأبو بشر متى الذى كان يرى ألا منلوحة عن ذلك ، فبدأت بينهما مناقشة حول المنطق الأرسطى الذى كان أبو بشر متى من علمائه : هل ينفع المتكلم باللغة العربية فى شيء ؟ ولم يكذ أبو بشر يقول عن ضرورة هذا المنطق اليونانى للإنسان بغض النظر عن لسانه ، « لأنه آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه ، وفاسد المعنى من صالحه ، كالميزان ، فإنى أعرف به الرجحان من التقصان » حتى طفق السيرافى يتدفق حججاً يقيمها على أن للغة العربية خصائصها المميزة ، وصحة الكلام مرهونة بالإعراب من حيث اللغة ، وبالعقل من حيث المعنى ، ودراسة المنطق الصورى لا تغنى أحداً عن التجربة الواقعية الفعلية بمحقات الأشياء المرتبط بعضها ببعض بتلك الصور التى يدرسها المنطق ؛ وتشبيه المنطق بالميزان ناقص لأن من الأشياء ما لا يوزن بميزان ، فإذا كان المنطق الأرسطى ملزماً لأحد فهو ملزم للمتكلم باللغة اليونانية التى على أساس تراكيبها قام ذلك المنطق ، واختلاف اللغات بعضها عن بعض

يقتضى حتماً أن تكون هنالك صور مختلفة في تركيب اللفظ الذى يعبر عن معنى معين ، والمعانى لا تكون يونانية ولا عربية إنما هى إنسانية عامة .

هكذا تمضى المناقشة بين الرجلين ، على نحو لو كان قد سمعه واحد من شبائنا الكاتب لفضب متسائلاً : ما هذا النقاش النظرى الذى لا يطفى ظمأ الظمان ولا يشبع جوع الجوعان ، لماذا لا تصبان اهتمامكما على « مشكلات الحياة » ؟ إلى أن ينهه صديق هادئ بأن الجلور التى انبثقت منها مثل هذا النقاش النظرى ، هى من صميم مشكلات الحياة ، لأنها تمس المصادر التى يجوز أو لا يجوز للناس أن يفتروا منها الفكر والثقافة .

\* \* \*

واختر ما تشاء من أمثلة لرجال الفكر فى عصرنا ، اختر مثالك من فلاسفة الوجودية فى فرنسا ، أو من فلاسفة التحليل فى إنجلترا ، أو من فلاسفة البرجائية فى أمريكا ، أو من فلاسفة المادية الجدلية فى روسيا ، تجدهم أمم نقاش نظرى مجرد ، لا يذكر لك شيئاً عن زيد فى حقله وما يلاقيه هناك من مشكلات فى رى الأرض وحرثها ، ولا يذكر لك شيئاً عن عمرو فى مصنعه وما يعانيه هناك من طرق الحديد وتشكيل القضبان ، لكنه نقاش إما يغوص بك فى أغوار عميقة من النفس الإنسانية يظهر ما كمن فيها من عوامل القلق والحيرة ، لا نفس زيد ولا عمرو ، لكنها « النفس » بمعناها المجرد المطلق ، وإما يدخلك فى دقائق جلة لغوية يحلو لرجل الفكر أن يحللها ليضع تحت المجهر طرائق الناس فى لفئات تفكيرهم كيف تكون ، وإما يرد لك كل شئ فى حياتك إلى واقع ماضى يتسلسل سيره فى حلقات متتابعة من التطور النامى ؛ ولن تجد فى أية حالة من هذه الحالات أن « مشكلات الحياة » من أخذ وعطاء وبيع وشراء وطعام وشراب وثياب ومسكن قد حلت صعباتها لا كثيراً ولا قليلاً ، لأن الذى يحل هذه الصعاب هم أصحاب التخصصات العلمية فى الزراعة والصناعة وتبادل السلع ونسج

الأقشة وبناء البيوت ، لكنها — برغم ذلك — مناقشات ينفذ أصحابها من خلال المشكلات الراهنة إلى الأسس والمبادئ التي اندست في طواياها ، لنعود هابطين مرة أخرى من تلك الأسس والمبادئ إلى أرض الواقع فإذا هو مفهوم واضح ، فنزداد بحياتنا وعياً ونزداد لمشكلاتها إدراكاً .

### ٤

وبعد هذا كله فإني أقرر أن رجل الفكر ملتزم أمام نفسه وأمام الناس ، ملتزم بماذا ؟ إنه ملتزم بالخوض مع الناس في مشكلاتهم ، ولكن ذلك يتم له بطريقة « المفكر » لا بطريقة « الأديب » ولا بطريقة « العالم المتخصص » ولا بطريقة الصحفي الذي ينقل الخبر عن الشيء كما وقع ، فلكل من هؤلاء طريقته لإزاء المشكلة الواحدة ، ومن الخير أن يلتزم كل منهم الطريقة التي يحسن أداؤها ، وقد يجتمع أكثر من طريقة واحدة في شخص واحد موهوب ، فتراه يتعرض للمشكلة على صورة معينة هنا وعلى صورة معينة هناك ، كما يحدث لسارتر — مثلاً — أن يعالج مشكلة ما بالفكر المجرد حيناً ، وبالقالب المسرحي حيناً آخر .

كل هؤلاء يلتزمون « الحق » ، لكن معيار الحق متعدد الصور بتعدد طرائق القول ، فلئن كان الحق عند الصحفي — وهو ينقل للناس خبراً عن مشكلة من مشكلات الحياة الجارية — هو أن يرسم صورة كلامية دقيقة التطابق مع تفاصيل الحادث كما وقع ، فإن الحق عند الأديب — وهو يعرض للمشكلة عينها في قصة أو مسرحية — هو أن يجيد تصوير أشخاصه في تفاعلهم حتى ولو لم يلتزم ، بل لا ينبغي له أن يلتزم بتفاصيل الواقع كما وقع ، والحق عند العالم المتخصص وهو يخطط للمشكلة حلاً ، هو نجاح التطبيق ، وأما صاحبنا المفكر فصورة الحق عنده هي دقة التحليل والتعليل الذي يستطيع بهما أن يجاوز حدود الواقع إلى حيث المبادئ التي كانت كامنة وتجددت

فى المشكلة الجزئية التى وقعت ، أو الى حيث النتائج القريبة والبعيدة التى  
عساها أن تترتب على تلك المشكلة .

خذ مثلاً هذه المشكلة التى أعدها من أعقد مشكلات حياتنا الاشتراكية  
الجليلة ، وأعنى مشكلة التوازن بين احتفاظ الفرد بكيانه المستقل المسئول  
وبين ضرورة أن يكون هذا الفرد على صلات وثيقة بينه وبين سائر المواطنين  
بحيث ينصهر معهم فى مجموع واحد متصل ؛ وسل نفسك : كيف يمكن  
لرجل الفكر أن يتناول هذه المشكلة إذا هو قصر نفسه على ظواهرها البادية  
فى حياة الناس اليومية ، دون أن يتعمقها إلى أصولها وجذورهما التى ربما  
ارتدت إلى الحياة القبلية الأولى ، ذلك أننا إذ نلاحظ سهولة أن ينصهر الفرد  
منا فى أسرته ، نلاحظ أيضاً إلى جانب ذلك صعوبة أن ينصهر ذلك الفرد  
نفسه فى مجموعة المواطنين : من عرفهم منهم ومن لم يعرفهم على حد سواء .

أفإن فلسفتنا الموضوع وشرحنا كيف تتحقق ذاتية الشيء — أى شيء —  
بوجوده وبصفاته وبعلاقاته مع سائر الأشياء ، وأنخدنا نؤغل فى الجانب  
الصورى الخالص ، الذى يبين أن الكائن الواحد محال تعريفه إلا بربط الصلة  
بينه وبين سواء ، أقول أفإن فعلنا شيئاً كهذا قيل لنا : على رسلكم ،  
واحصروا أنظاركم فى مشكلات الحياة ؟ — ذلك هو ما يطالبنا به نفر من  
الشباب الكاتب !

## طراز من الفردية جديد

### ١

لو أن كل تغير يطرأ على الحياة الإنسانية ، يستتبع في ذيله فوراً نمطاً جديداً من الفكر ، يساير ذلك التغير الظاهر على وجه الحياة ، لما وقع الإنسان فيما يقع فيه دائماً إبان مراحل الانتقال الكبرى ، من تعارض بين حياته الخارجية البادية أمام أعين الناس ، وحياته الداخلية التي يعيشها مع نفسه كلما فكر أو شعر ، لكن أنماط الفكر الجديد قلما تساير تغيرات الحياة المادية الظاهرة . برغم العلاقة الوثيقة بين الفكر من ناحية وعالم الأفعال في دنيا السلوك من ناحية أخرى ؛ إذ أن أنماط الفكر كثيراً ما تتلصق بخلف تغيرات الحياة الفعلية . جيلاً أو جيلين على أحسن الفروض ، وقرناً أو عدة قرون إذا ما ساءت الحال بالناس ، أو لعلنا نكون أقرب إلى الدقة إذا نحن فرقنا في الأنماط الفكرية بين نوعين : القوانين العلمية في جهة ، والقيم والمفاهيم التي تكون عند الإنسان نظراته العامة إلى نفسه وإلى الدنيا من حوله ، في جهة أخرى ، فعندئذ نقول إن ما يطرأ على حياة الناس الظاهرة من تغيرات — كانتقالم من الزراعة إلى الصناعة مثلاً — لا بد أن تسبقه وتصحبه بحوث علمية هي التي يستعان بنتائجها على ذلك التحول ، لكن مثل هذا الانتقال من مرحلة حضارية إلى مرحلة حضارية أخرى ، يستلزم بالضرورة انتقالاً آخر في الأمس والمبادئ ، التي من خلالها ينظر الإنسان إلى العالم ، والتحول في هذا المجال هو الذي نقول عنه إنه كثيراً ما يبطئ ، إلى الحد الذي يترك الناس وكأنهم يعيشون في عالَمين أو في زمانين : أحدهما هو الذي ينشطون فيه

بأعمالهم المختلفة ، والآخر هو الذى يقومون فيه الأشياء والمواقف بقيم ومبادئ تنتمى إلى عصر ذهب وانقضى .

هذا الفارق الذى يفصل — فى حياة الإنسان الواحد — بين قواعد حياته العملية من جهة ومبادئ حياته الخلقية والجمالية من جهة أخرى ؛ أو إن شئت عبارة أخرى ، فقل إنه الفارق الذى يفصل — فى حياة الإنسان الواحد — بين نظراته العلمية ونظراته الفلسفية ؛ فبالنظرة الأولى ينخضع للواقع وينخضعه ، وبالنظرة الثانية يمازى دنيا الواقع المائل إلى سواها مما قد يكون الزمن قد طواه فى جوفه — أقول إن هذا الفارق هو الذى يشار إليه عندما يوصف إنسان العصر الحاضر بالقلق والضيق ؛ فيقلقه أن يرى عقله فى ناحية وقلبه فى ناحية أخرى ؛ ويلقى به فى متاهات الضياع ألا يجد بين يديه من القيم والمبادئ ما يؤمن به إيماناً لا يزعه أن يراه متنازلاً مع حقائق الواقع الذى يعيش فيه راضياً أو كارها .

وأمام هذين الشطرين : الحياة العلمية المتصلة بدنيا العمل والإنتاج من جهة ، والحياة الوجدانية المتصلة بعالم المبادئ والقيم من جهة أخرى ، ليس لنا الخيار فيما نأخذ وما نترك ؛ إذ لا بد لنا — إن لم يكن بحكم العقل الصرف ، فبمقتضى شواهد التاريخ — أن نبقى على ضرورات الحياة العلمية العملية ، ثم نقسر الشطر الآخر — شطر المبادئ والقيم — على أن يغير من نفسه ليلائم الحياة الجديدة ؛ والسعيد من الأفراد والأمم هو من وجاءت معه هذه الملازمة فى أقصر أمد مستطاع ، حتى تزول المعوقات من طريق التقدم الحضارى ؛ وإنه لحدير بنا فى هذا الموضوع من الحديث أن تنبه الأذهان إلى أن « المبادئ » و « القيم » إن هى إلا أدوات للوزن والقياس — كالآلة والرطل والمتر والياردة بالنسبة للأشياء المادية — فلا يزكها إلا ملاءمتها للمرحلة الحضارية التى يجتازها الإنسان ، مضافاً إلى ذلك ملاءمتها لأن تكون حافزاً يحفزها إلى المرحلة التى تليها .



ونحن اليوم في مرحلة انشطار خفيف بن حاضر مائل ، واقع ، ضاغط بكل ثقله على حياة العمل والإنتاج ، وماضٍ مثلكي ببقاياها في أذهاننا ، متمثلاً في مجموعة من الأفكار ، هي التي تؤلف لنا وجهة النظر ... إننا نعيش مع « علم » القرن العشرين « بفلسفة » ننتمي إلى قرون ماضية ، نحشى أن أرتد بها إلى القرن العاشر الميلادي ، أو قبله بقليل أو بعده بقليل — هذا بالنسبة إلينا نحن العرب ، وإلى القرن السادس عشر بالنسبة إلى أوروبا ؛ ذلك أن أوروبا في القرن السادس عشر كانت قد اجتازت — تقريباً — مرحلة التفكير الوسيط إلى مرحلة علمية تمثلت في جاليليو ونيوتن من الناحية العلمية ، وفي فلسفة ديكارت من الناحية الفلسفية ، وهاهي ذى اليوم في دور اجتياز لهذه المرحلة ، بحيث أصبح لها من العلم الطبيعي ما جاوز علم نيوتن ، ومن الفلسفة ما خرج على فلسفة ديكارت ؛ وأما نحن فحين دخلنا في عصر نهضتنا خلال السنوات المائة التي تمتد من أواخر القرن الماضي إلى أواخر هذا القرن — إذ لم يبق من هذا القرن إلا ثلثه — كانت النظرة الفلسفية التي تتحكم فينا هي نفسها التي سادت عصورنا الوسطى ، بما فيها من ارتفاع وهبوط ، فإذا ما هم دارس منا أن ينقل المرحلة الديكارتية من التفكير الأوربي ، عد مجدداً ، فما بالك بالذي ينقل ما بعد الديكارتية من نظرات وأفكار ؟

إن رجال الفكر عندنا واجههم مضاعف ، إذا قيسوا إلى رجال الفكر في بلاد أخرى سبقتنا إلى النهوض بثلاثة قرون على الأقل ؛ فلا جدال في أن « العلم » الذي نسايده هو علم القرن العشرين بكل ما يقتضيه من تقنيات (تكنولوجيا) وتصنيع ؛ لكن الذي قد يثير جدالاً ، هو : ماذا تكون « الثقافة » التي نتشقق بها بحيث تم الملازمة بينها وبين العلم الحديث ؟ بعبارة أخرى : ما هي « الفلسفة » التي نشيع بها نظرة عامة تتفق مع عصر الطبيعة الذرية وعصر التصنيع ؟ أغلب الظن أننا مضطرون إلى امتصاص المراحل

الفلسفة التي سبقت ، لتتوافر لدينا « الأرضية » التي يمكن أن نقيم عليها النظرية الفلسفية المعاصرة للعلم الذي ، لأننا لو اكتفينا بهذه الفلسفة الأخيرة دون مقدماتها التي تطورت عنها ، فربما جاءت مبتسرة مبتورة يتعلم هضمها ؛ وإذن فلا بد لنا من دراسة المرحلة الديكارتية التي أزالنا أسس المصور الوسطى ومناهجها ، ومن دراسة المرحلة الجديدة التي جاءت لتحمل نظرة جديدة غير النظرة الديكارتية السابقة .

وخلاصة القول أن ثمة نظرات ثلاثاً إلى العالم ، انعكست في ثلاث مراحل فلسفية تعاقبت على مر الزمن ، أستطيع الآن أن أجازف بأوصاف تميزها ، فأقول إن النظرية الأولى كانت توجه اهتمامها إلى الكيف دون الكم ، والنظرية الثانية كانت توجه اهتمامها إلى الكم دون الكيف ، والنظرية الثالثة ( وهي نظرة عصرنا الراهن ) تحاول الجمع بين الكم والكيف على نحو يجعل اختلاف الكيف وليد اختلاف الكم ؛ النظرية الأولى تتمثل في أرسطو ، والثانية في ديكارت ، والثالثة في فلاسفة التطور المعاصرين - ماركس ، بيرجسون ، هوبنهايم ، صموئيل ألكسندر وغيرهم - فلماذا ستل أرسطو - مثلاً - ماذا يميز الأنواع بعضها من بعض ، ماذا يميز الإنسان من الحيوان ، أو الحار من البارد ، أو الذكاء من الغباء ، أو اللون الأبيض من اللون الأسود ، أو حكومة الفرد من حكومة يشترك فيها الشعب كله ، أو ما شئت من هذا القبيل ، أجاوبك بخصائص « كيفية » خالصة ، كأن يقول مثلاً إن الإنسان يتميز من نخلهوان « بالنطق » والحار يتميز من البارد « بالجلفاف واليبوسة » وهكذا ما إذا ستل أحد الديكارتيين مثل هذه الأسئلة ، بلأى إلى « التحليل » الذي في كل فكرة من هذه الأفكار إلى عناصرها البسيطة ، لنرى بأية « نسبة » يت هذه العناصر بعضها على بعض بحيث تكونت الفكرة المركبة آخر مر ، فاختلاف الكيف مردود إلى زيادة النسب أو نقصها ؛ وأما فلاسفة لور المعاصرون ، فيجعلون الخصائص الكيفية وليدة الزيادة في الكمية

أو النقص فيها ، لكنك إذا ما وصلت في الصعود ( أو الهبوط ) مرحلة كيفية جديدة ، فلا سبيل إلى ترجيحها إلى كمية من هذا العنصر أو من ذلك ، لأنك ستكون عندئذ قد انتقلت إلى مستوى جديد .

## ٢

النظرتان الأولى والثانية ، النظرة الأرسطية والنظرة الديكارتية على السواء ، تتفقان في ثبات الخصائص التي تميز الكائنات على اختلافها ، فخصائص الكائن المعين — وهي كيفية عند القدماء ، كمية عند الديكارتيين — ثابتة على طول الزمان ، لا يطرأ عليها تغير ، فالإنسان هو الإنسان لا يغير من طبيعته اختلاف ظروفه ؛ وأما النظرة الثالثة — وهي نظرة العصر الحاضر — فتختلف عن الأوليين في إصرارها على مبدأ التغير الذي لا يدع الحقيقة الواحدة ثابتة على صورة واحدة .

والنظرات الثلاث جميعاً قائمات على قياس المائلة والتشبيه في تصورها للعلم الطبيعي ، فالنظرة القديمة اليونانية تقيم علمها بالطبيعة على مشاهة بين العالم الأصغر ( الإنسان ) والعالم الأكبر ( الكون ) فما يراه الإنسان في مجرى شعوره الداخلي ، يخلعه على الطبيعة بأسرها ، ففي الطبيعة « عقل » لأن فيه « عقلاً » ، وللطبيعة غايات لأن له غايات ، وهكذا ؛ والنظرة الديكارتية — نظرة عصر النهضة الأوروبية — تقيم علمها بالطبيعة على مشاهة بين صنعة الله في خلقه وصنعه الإنسان للآلات ؛ وأما النظرة الراحنة السائدة في عصرنا ، فهي تقيم علمها بالطبيعة على أساس المشاهة بين الطبيعة كما يدرسها العلماء ، والتغيرات التي تطرأ على الحياة الإنسانية كما يدرسها المؤرخون ، أي أن للطبيعة سيرة وتاريخاً كما أن للإنسان — فرداً أو جماعة — سيرة وتاريخاً .

ولا شك أن نظرية التطور البيولوجي ، وشيوعها في عصرنا ، واتساع

مجال تطبيقها ، قد أكدت هذه النظرة « التاريخية » لحقيقة العالم ؛ ومن نتائج نظرة كهذه أن نصف بالتغير المستمر كل كائن وكل فكرة مهما تكن طبيعته أو طبيعتها ؛ فلئن كان الأقدمون يقسمون الكائنات والأفكار قسمين : أحدهما ثابت لا يطرأ عليه التغير ، والآخر متحول متبدل ؛ بل كانوا بالإضافة إلى هذا التقسيم يجعلون الأفضلية للقسم الأول ، لأنه وحده هو مجال البحوث العلمية — ما دام العلم يستهدف القوانين الثابتة التي لا تتأثر بظروف المكان والزمان — وأما الكائنات المتغيرة — ومنها المحسوسات بالبصر والسمع وغير ذلك — فلأنها لا تثبت على حال واحدة ، فليست هي بلدات أهمية تذكر بالنسبة إلى التفكير العلمي بمعناه الصحيح . . أقول لئن كان القدماء قد قسموا الكائنات هذا التقسيم ، فلئن النظرة المعاصرة تقتضى أن ندرج القسم الأول في القسم الثاني ، لنجعل كل شيء متغيراً متحولاً متطوراً .

نعم إن الأقدمين — شأنهم في ذلك شأننا — كانوا يرون بحواسهم أن الأشياء متغيرة ، فهم يتحركون بأجسادهم من مكان إلى مكان ، ويزرعون الأرض فيكبر الزرع وتحول عناصر التربة إلى ثمر ، ويتبخر الماء لينعقد في السماء سحاباً ، ومن السحاب ينزل المطر ، وهكذا وهكذا مما يدور حولهم من أحداث ؛ لكن هذا التغير البادى أمام حواسهم ، لم يصرفهم عن البحث « وراء » عما هو ثابت ذو دوام ؛ فلئن كانت هذه « الشجرة » التي أراها ، تتعرض للتغير في ظواهرها ، فلئن إنما أبحث عن حقيقة الشجرة الكامنة وراء تلك الظواهر ، ولا بد أن أقع في نهاية البحث على « جوهر » — هكذا كانوا يسمون الجانب الثابت الدائم من الشيء — لا بد أن أقع على « جوهر » يدرك العقل وجوده ، وإن لم تدركه الحواس ؛ وما نقوله في الشجرة نقوله في كل شيء آخر بما في ذلك الإنسان نفسه ؛ فإذا كان ما يبدو للعيان منه حركة « وشكل » ولون وغير ذلك من « ظواهر » فإن له

بغير شك « جوهرآ » ثابتاً هو الذى ينبغي أن نبحث عنه وراء تلك الظواهر ، فإذا وجدناه كان هو حقيقته التى تخلع على شخصيته وفرديته طابعها الأصيل الدائم

وإن نظرة كهذه لمن شأنها حتماً أن تؤدي إلى تصور « الفردية » قد يبلغ أقصاه فى فلسفة ليبنتز ، الذى زعم أن جميع الكائنات « أفراد » مغلفة على نفسها ، بحيث يصبح كل فرد — إنساناً أو غير إنسان — وكأنه قاعة مصممة الجدران بغير نوافذ تصل داخلها بخارجها ، ومن أين تأتى النوافذ إذا كان كل منا « جوهرآ » قائماً بذاته ؟ أنت روح وأنا روح ، أو أنت عقل وأنا عقل ، أو أنت نفس وأنا نفس ، وكل منا ذو كيان مستقل لا يؤثر فى غيره ولا يتأثر به ، نعم إننا قد نبدو وكأن أحدنا « يكلم » الآخر أو « يتعامل » معه فى هذا الشأن أو ذاك ، لكن هذا كله التقاء ظواهر بظواهر وقد قلنا إن الظواهر متغيرة ، ونحن — فى رأيهم — نبحث وراءها عما هو ثابت دائم ، وتستطيع أن تصور لنفسك موقفاً وصلت فيه « الفردية » — ابتثاقاً من الفلسفة القديمة والفلسفة الديكارتية على السواء — حلها المتطرف ، يجعل الناس مجموعة من الأشرطة السينمائية ، كل شريط منها ملفوف على قصة ، وما على الأيام إلا أن تبسط هذا الشريط أو ذاك ، فيخرج من جوفه ما كان كامناً فيه من أحداث ، دون أن يكون لبسط هذا الشريط أى أثر فى القصة الكامنة فى الشريط الآخر .

إن كلمة « فرد » نفسها — إذا ما أردنا تعريفاً دقيقاً لها ، بناء على النظرة السابقة — تتضمن الاكتفاء الذاتى ، وعدم الانقسام ، لأن ما يعتمد على سواه إنما تنقص فرديته بمقدار ما فيه من ذلك الاعتماد ؛ ولم تكن كلمة « فرد » لتقتصر على أفراد الناس ، بل إن كل ما يتألف منه « نسق » مكتمل الأجزاء مكتمل البناء ، فهو « فرد » بمعنى الاكتفاء الذاتى الذى أشرنا إليه ، ومن أجل هذا ظهر من الفلاسفة المثاليين — ومنهم هيجل —

من يقول إنه ما دام الاكتفاء الذاتي لا يتوافر إلا للكون في مجموعه ، فليس ثمة إلا فرد كامل واحد ، هو الكون ، وما عداه من أفراد — هذا الرجل أو تلك الشجرة — ناقص الفردية بمقدار اعتماده على بقية الأجزاء .

لكن الموقف يتغير تغيراً عميقاً شاملاً ، إذا تغيرت نظرتنا الفلسفية بحيث نرى في الأشياء جانب التغير والتبدل والتطور ، دون جانب الثبات والدوام ، فعندئذ يمتنع البحث عن « جوهر » وراء الظواهر ، وتصبح حقيقة الشيء هي مجموعة ظواهره — لكن هذه الظواهر متشابكة ، إلى الحد الذي يستحيل علينا أن نفرّد كائناً واحداً بمعزل عن سواه ونقول عنه إنه كيان واحد قائم بذاته ؛ فوجودك الجسدي نفسه متوقف على تفاعلك مع ما يحيط بك ، تأخذ منه الهواء شيئاً وتخرجه إليه زفيراً ؛ تأخذ منه الماء لتشرب والطعام لتأكل ؛ تأخذ من سواك اللغة التي تتحدث بها ، فتجيتك هذه اللغة مثقلة بمحضارة وثقافة وفكر وشعور ؛ إذا تكلمت فلتسمع ، وإذا كتبت فلتقارئ ؛ إذا طغيت فعلى إنسان آخر ينصب عليه طغيانك ، وإذا خضعت فلكائن آخر تخضع ، وإذا تساويت فعلى آخر تتبادل كفتك وكفته ؛ إنك لا ترى بالعين إلا إذا كان ثمة شيء يرى وكان ثمة ضوء يقع عليه بأشعته ؛ ولا تسمع بالأذن إلا إذا كان ثمة هواء يتموج ؛ محال أن يكون لك فعل إلا إذا وجدته تفاعلاً مع شيء أو شخص سواك ؛ هذه الفردية المزعومة التي توصف وكأنها حصن منيع مصمت الجدران ، ينطوى على لب في جوفه يستطيع أن ينزل أو يستقل ، هي وهم لا يمكن تصوره إلا على أساس فلسفة تفترض وجود « الثابت » من خلف المتغير — وهي فلسفة سادت ذات حين ، ولم تعد لها سيادة ولا شبه سيادة في عصرنا الراهن .

إن لغة عصرنا في مجال التعبير العلمي ، قد أضافت إلى نفسها ألفاظاً تقابل بها هذا التصور الجديد ، الذي يتعذر عليه أن يتخيل « فرداً » إلا وهو في « مجال » ؛ إن علم النفس اليوم قد أصبح « علماً » بغير

نفس ، ، لأنه علم السلوك ، والسلوك تفاعل بين السالك من جهة وما ينصب عليه السلوك من جهة أخرى ، إن نظرية الجشطالت في علم النفس الحديث تنفي أن يكون هنالك إدراك حسي إلا « لتكوين » من أجزاء ، وأما الجزء أو الجزئية فهو مطروح من حساب الإدراك ، إن علماء الاجتماع عصرنا يتحدثون عن « الثقافة » التي تظلل بجوها مجموعة بأسرها من الأفراد ، ولما كان الفرد الواحد لا ثقافة له ، فليس هو إذن بموضوع يطرح للبحث ، الثقافة بحكم تعريفها نفسه حياة مشتركة بين أكثر من فرد واحد ، من عرف وتقاليد وأوضاع للعيش ، ومن عقائد ومشاعر وأفكار : إنه لا « عرف » بينك وبين نفسك ، إنما العرف يكون بينك وبين الناس ، ولا « تقليد » منك لنفسك ، لأن التقايد يكون منك تقليداً لسواك — ممن يعيشون معك أو ممن عاشوا قبلك — ومواضعات العيش تشترط عدة أطراف يتم بينها الاتفاق على صور بعينها من الحياة ، ما الذي يثير فيك شعور المرح حيناً وشعور الكآبة حيناً ، إلا أن يكون ذلك على صلة وثيقة بما نشأت عليه من روابط تربطك بالأشياء والأشخاص ؟ لا . إن الفردية كما تصورها فلاسفة الماضي ، قد ذهبت حين ذهبت نظرة إلى الكائنات تؤمن بالثبات دون التغير ، وبالسكون دون الحركة ، وبالسرمدية دون السير الانتقالي طوراً بعد طور ، وحالاً بعد حال .

### ٣

لكننا نضل سواء السبيل ، إذا محونا فردية الماضي لنترك مكانها بخلاء فارغاً ، فما يزال « الفرد » مشلولاً أمام القانون الوضعي وأمام قانون الأخلاق ، فن ذا تسأل إذا لم يكن هنالك فرد معين توجه إليه السؤال ؟ إذن لا بد من تصور جديد « للفردية » يحل محل تصور قديم ؛ فإذا كان التصور القديم مقدر جعل الفرد جهة وحده يجابه من عده ، فإن التصور الجديد يجعله جزءاً

مما عدها ؛ فهدل أن تقول (مثلا) الفرد حيال المجتمع ، نقول : الفرد في المجتمع ، وبذلك أن نقول : الفرد بإزاء الطبيعة والبيئة ، نقول : الفرد وهو جزء من الطبيعة ومن البيئة ؛ لقد كان المفكرون القدامى يتحدثون عن «الأضداد» وكأن كل « ضد » كيان قائم بذاته يواجه « الضد » الآخر فيقولون : الحار والبارد ، والرطب واليابس ، والمترفع والمنخفض ، ومن هذا القبيل نفسه أن يقال الفرد والمجتمع ؛ لكن هذه الأضداد قد تحولت عند المفكرين الحديثين إلى حالات من حقيقة واحدة ؛ فلحار والبارد كلاهما « حرارة » ترتفع درجتها حيناً وتنخفض حيناً ، والارتفاع والانخفاض ليسا « شيئين » يواجه أحدهما الآخر ويضاده ، بل هما درجتان من مقياس معين واحد نختاره ، وكذلك قل في الفرد والمجتمع ، فليس هنالك الفرد الذي يقف هنا ، والمجتمع الذي يقف هناك ، يواجه أحدهما الآخر مواجهة الأضداد ، بل هنالك جزء في كل ؛ هل يجوز لك أن تقول من أحد أضلاع المثلث إنه يواجه ويضاد المثلث ؟ لا ، لأنه لا مثل بغير ذلك الضلع الذي يتحدث عنه ، وكذلك لا يكون الضلع ضلعاً إلا وهو منسوب إلى مثلث ، ومضموم فيه إلى ضلعين آخرين ، بحيث يكون من الأضلاع الثلاثة كيان واحد .

ولئن صدق هذا القول عن الأفراد في أى عصر مضى ، فهو أصدق ألف مرة بالنسبة إلى عصرنا الراهن ، لأنه عصر التجمع والتكتل بصفة خاصة ، هو عصر « الشركات » في عالم التجارة ، وعصر « المصارف » في عالم المال ، وهذه وتلك يملكها الشعب كله أو جزء كبير منه ، وعصر « جمعية الأمم » و « الاتحادات » في عالم السياسة ؛ إنه لا يكاد يمضي يوم من عصرنا إلا وقد انعقد « مؤتمر » هنا أو هناك من أنحاء الأرض ؛ لا ، بل إن عصر الفردية التي تحتكر لنفسها كل شيء قد انقضى حتى في عالم الفكر والفن ، فالبحث العلمي لا يقوم به « فرد » ، بل تقوم به جماعة في معمل أو في معامل متعاقنة ، والصحيفة اليومية أو الدورية لا يحررها « فرد » ، والإذاعة لا ينفردها متحدث واحد ؛ كان يمكن في عصر الزراعة البدوية أن نتصور الزارع



وحيداً في مزرعته يحرثها ويروىها ويبنر فيها البنور ويتعهد نباتها ثم يحصد ثمارها ، أما في عصر الصناعة — والزراعة تتحول إلى زراعة بالصناعة — فلا يتم مصنع بعامل واحد ، كان الفنان فيما مضى لا يبيع فنه في السوق ، وإنما ينتج الفن لشخص معين يراه ، فكان يمكن عندئذ تصوره في حياة فردية إلى حد ما ، أما اليوم فهو بحاجة إلى جمهور يفعل بفنه ليشتري ثمرات فنه ، بل ماذا أقول في هذا العصر الذى ازداد فيه التجمع والتكتل ؟ أقول ما قد قاله سواى من أنه حتى الجريمة في عصرنا هذا لم تعد فردية ، وإنما أصبحت نشاطاً يتفق على القيام به « عصابة » بأسرها ؛ لقد انهارت خصوصية الحياة الفردية ، لا لأن شيئاً جديلاً قد ذهب ليحل محله شيء قبيح ، بل لأن ضرباً من الحياة قد انقضى ليحل محله ضرب آخر ، ونظرة فلسفية معينة قد اختفت لتظهر مكانها نظرة فلسفية أخرى ؛ كان السكن في عهد الزراعة خاصاً للأسرة الواحدة ، فجاء عهد الصناعة وحياة المدن ليقيم العمارة الواحدة تسع عشرات الأسر ؛ كان الانتقال يتم للفرد الواحد بأن يمتطى ظهر دابة لا يشاركه فيه شريك ، ثم جاءت السيارة الخاصة لتحل محل الدابة ، لكن روح العصر تحملنا بخطوات سريعة إلى أن نحل وسائل الانتقال الجماعية ، محل الوسائل الخاصة ، فيكون القطار لمئات الركاب ، والسيارة العامة لعدد كبير من الناس دفعة واحدة ؛ ولم يعد الفرد الواحد يلهو في ساعات فراغه بما يعجبه وهو منعزل عما يشاركه الناس فيه ، لأن وسائل اللهو من سينما وراديو وتلفزيون قد حتمت على الفرد أن يشترك مع مئات أو مع ألوف في الطريقة التى يقضى بها وقت الفراغ . . . أصبح هنالك « الرأى العام » الذى تكونه وسائل النشر المشتركة والأحداث المشتركة ، مع أن « الرأى » كان لا ينسب إلا لفرد واحد هو صاحبه .

كانت البناءات الفكرية فيما مضى بناءات فردية ، بمعنى الفردية الذى كان يلتصق مع روح ذلك الماضى ، ولهذا تستعرض تاريخ الفكر فتجلك

أمامهم ، تقف القمة منها إلى جوار القمة الأخرى : أفلاطون ، أرسطو ، كانت .. الخ ، وحتى إن سارت طائفة من المفكرين مع علم من هؤلاء الأعلام ، فهو سير التابعين لشيخ الطريق ، لا سير المتعاونين على حل قضية واحدة كما يتعاون علماء التجارب العملية اليوم على مشكلة واحدة حتى يفض إشكالها ، وكانت حركات الإصلاح الاجتماعى فى أبهى رواد أفراد ، كما كانت الفتوحات العسكرية تدور حول مطامع هذا القائد العسكرى أو ذاك : جنكيزخان ، هانيبال : الإسكندر ، نابليون . . . وكانت الكشوف والرحلات يحوبها أفراد ، وهكذا فى كل منحنى من مناشط الحياة ، تجدد الفرد ، ذا « الجوهر » الفريد الذى كانوا يعرفونه بعدم التعدد والانقسام .

وتغير العلم ، فتغيرت الفلسفة ، فتغيرت نظرات الناس إلى العالم بما فيه من كائنات حية وجامدة ، فتغيرت معانى فكرات رئيسية أساسية ، كان من بينها فكرة « الفردية » ، فأصبح الفرد مجموعة علاقات ، بعد أن كان عنصراً فريداً كافياً لذاته بذاته ، ومستقلاً بنفسه عما عداه ، ولن يزول عن إنسان العصر ما يعانى من قلق واغتراب وضيق ، إلا إذا زالت مفاهيم الحياة الماضية من محيط الحياة الراهنة ، إننى أكرر - ولا أمل من التكرار - بأننا جميعاً نعيش فى القرن العشرين بكثير جداً من مفاهيم القرن العاشر نعيش فى عصر الصناعة والعلم ، بمناهيم ما قبل الصناعة والعلم ، ومن هنا يأتى التمزق والتفسيخ والحيرة : نعيش فى عالم ونفكر فى عالم آخر .

إنك ما تزال تسمع قائلاً يقول عن الدافع الفردى وما أنتجه من ثراء للأفراد وللأمم وللأعالم أجمع : ووجه المغالطة الكبرى فى مثل هذا القول ، هو أن غزارة الإنتاج الصناعى وازدياد التقدم الحضارى إنما يرجعان أساساً إلى الكشوف العلمية ، التى خلقت تقنيات (تكنولوجيا) الآلات ، وهذه بدورها فعلت ما فعلت فى تغيير وجه الحياة ، فإذا جاء رجل الأعمال « الفرد »

يقوم الصنعة ويجمع من وراثتها المال ، فحقيقة الموقف عندئذ لا تكون أن ذلك الفرد قد صنع بدوافعه الفردية ما صنع ، بل الذى صنع هو البخار والكهرباء والقوة الذرية ، والذى عرف كيف تستخدم هذه الأشياء هو عالم الطبيعة ، والعلم جماعى دائماً — كما ذكرنا — يتعاون على حل مشكلاته جماعات متعاونة من الباحثين ، إن كل ما فعله رجل الأعمال فى هذه الحالة هو تغيير فى توزيع الثروة التى تنتجها الآلة ، فبدل أن تكون تلك الثروة فى عدد من الأكوام ، تتجمع عنده فى كومة واحدة ، فالثروة «القومية» لا تزيد على يديه ، بل الذى يزيد على يديه هو ثروته ؛ وهنا كثيراً ما يقع الكتاب والشعراء فى خطأ ، فيظنون أنه ما دامت الآلات فى عصر الصناعة قد أدت إلى ما أدت إليه من تفاوت بشع فى التوزيع ، فسخاً لهذه الآلات وعصرها ، وما كان أبجل الزراعة فى ريف هادئ ، ربما تفاوتت فيه الدخول ؛ لكن حسب الناس عندئذ صلتهم بالطبيعة ، وهى الأم الرعوم ؛ هكذا قد يكتب الكتاب وقد يتغنى الشعراء ، فى سبيل مقاومة الآلات والمصانع ، لكن الذى يفوتهم فى هذا كله ، أن الآلات ما هى إلا بمثابة القوة المخزونة ، تطلقها من عقالها فتضعل لك الأعاجيب ، كما أردت لها أنت ، لا كما أردت لك هى ؛ وليس الذنب ذنبها إذا اخترت لها أن تكلمس المال فى فرد واحد دون سائر الأفراد .

## ٤

أما بعد ، فهل بعدنا عن موضوعنا الذى أردنا أن ندير حوله الحديث ، وهو طراز الفردية الذى يتفق وظروف عصرنا ، التى من أهمها العلم والصناعة ؟ فربما سبق إلى ظن القارئ أننى بما قدمته أقول أن لا فردية بعد اليوم ، وليس ذلك هو مبدئى ، بل ولست أتصور كيف يكون ذلك ، لأننى «فرد» وأنا أكتب هذه الصفحات نفسها ، لم أشرك معى أحداً فى كتابتها ،

وأنا « فرد » حين أختار من الكتب ما أقرأ ، ومن المسارح ما أرتاد ، ومن مطارح الطبيعة ، أو من ندوات المدينة ما أقضى فيه وقت الفراغ : فليس إذن سؤال هو : هل تكون فردية أو لا تكون ؟ إنما السؤال هو : بأي معنى نفهم الفردية ؟

ولكى أجيب عن السؤال ، رأيت ألا مناص من عرض فكرة الفردية كما كانت ، حين كان ينظر إلى الإنسان - وإلى غيره من الكائنات - من باطن لا من ظاهر . فبرى وكأته « جوهر » ثابت يدوم ما دامت الحياة ، بل وإلى ما بعد الحياة ؛ وأما ما يبدو لأعين الناظرين من سلوكه الظاهر المتغير لحظة بعد لحظة ، فكان يفض عنه النظر ، باعتباره عرضاً زائلاً ؛ ولذلك لم يكن ثمة تناقض بين أن يكون الإنسان فرداً ، وأن ينزل راهباً في صومعة ، لا بل إن الفردية بمعناها ذاك : لم يكن يؤكدها شيء بمقدار ما يؤكدها مثل ذلك الاعتزال الزاهد .

لكننا نغير النظرة إلى الإنسان وسائر الكائنات : فنجعل « الفرد » خطأ متصلاً من حوادث ، كل حادثة منها متصلة بغيرها بمجموعة من علاقات ، وبهذا يكون الفرد تاريخاً تتعاقب فيه الأحداث بكل ما يربطها بمحيطها من روابط ؛ فيصبح الفرد « مجموعة » صغرى متدرجة في مجموعات أكبر ؛ ولا تكون ثمة فردية إلا ويمكن ردها إلى « معية » ( من كلمة « مع » ) بمعنى أنك لا تعرف فرداً إلا إذا عرفت مصاحباته ومتعلقاته ، أى أنك لا تعرف فرداً إلا مرتبطاً بماض وحاضر ومستقبل ، مرتبطاً بأسلاف أنسلوه وبأسرة تعايشه وتعاصره - والأمة أسرة كبيرة - مرتبطاً بأهداف مقبلة يتعاون في تحقيقها مع سواه .

علم جديد قوامه ذرة لا تفهم إلا على صورة مركبة من أطراف كثيرة وما بينها من علاقات رابطة ؛ وفلسفة جديدة تسير العلم الجديد ، قوامها

تنويب « الجواهر الفرد » إلى أحداث سلوكية ، كل حدث منها لا يفهم إلا وهو جزء من مجال ، مرتبط بموقف ، فيه ناس آخرون وأشياء أخرى يتصل بها وتتصل به ؛ واقتصاد جديد يتمشى مع العلم والفلسفة الجليدين ، قوامه المشاركة في المصنع والمتجر والمزرعة ؛ ومجتمع جديد ينبئ على ذلك كله ، ويكون أقرب في صورته إلى الكائن العضوي المرتبط الأجزاء والأعضاء ، منه إلى كومة الغلال التي لا ترتبط فيه حبة بحبة أخرى إلا بالتجاور في المكان-؛ وفردية جديدة تجعل الفرد جزءاً من نسيج المجتمع ، كاللفظة الواحدة لا يتم معناها إلا وهي في عبارة تشملها وتشمل غيرها في بناء محكم الروابط والصلات .

## الفرد ، والمواطن ، والإنسان

### ١

أما أن العالم قوامه — آخر الأمر — أفراد ، فذلك ما لست أشك فيه لحظة واحدة ؛ بل إنه ليأخذني العجب كلما صادفت أحداً ممن يشكون فيه ، حتى لتراني — عندئذ — أوقن بيني وبين نفسي ، أننا لابد متحدثان عن أمرين مختلفين ، بلغتين مختلفتين ؛ وإن ذهب بنا الظن الواهم أن موضوع الحديث واحد ، وأن لغة التهام واحدة ؛ فدقاتر المواليده وحدها شاهد حاسم بأننا — عند الدولة وعند الناس — محسوبون أفراداً ، لكل فرد منا اسمه الخاص ، وساعة ميلاده الخاصة ، من والدين معلومين ؛ وعلى كل فرد منا — بمفرده — تقع التبعة الخلقية أمام ضميره وأمام الله وأمام الناس ، عما يقول وعما يفعل ، كما تقع عليه التبعة الجنائية أمام القانون ؛ وإن المجتمع ليكافئ من أبناؤه الفرد المحسن من حيث هو فرد ، ويعاقب الفرد المسيء من حيث هو فرد كذلك .

فإذا كان الأمر بهذا الوضوح كله ، فكيف — إذن — يقع في الرأي اختلاف ؟ أغلب ظني أن موضع الخلاف إنما هو في طريقة فهمنا لكلمة فرد ، لا في طريقة سلوكنا الفعلي في مواقف الحياة العملية ؛ وحسبك — لكي تعلم أن أصحاب الرأيين جميعاً متفقون على سلوك واحد — أن نجد هؤلاء وأولئك معاً يلجئون في نشر الرأي الذي يرونه ، إلى الكتابة أو إلى الخطابة ، أو إلى أية وسيلة أخرى من وسائل النشر ؛ مما يدل على أن كليهما سواء ، في الرغبة في الاتصال بالناس ؛ ولو كانت « الفردية » معناها عند

فريق منهما عزلة تفصل صاحبها عن المجتمع ، لما لجأ إلى نشر رأيه . هذا المجتمع نفسه ، وبغفس الطريقة التي يلجأ إليها الفريق الآخر .

إن ثمة اختلافاً جوهرياً بين منطق الفكر القديم ومنطق الفكر الحديث ، في تصورهما « للفرد » - وهو اختلاف لو ألقينا عليه الضوء ، لأمكن أن نتقارب وجهتا النظر بين « الفرديين » وغير الفرديين ، فقد كانت الفردية قديماً تعنى ذاتاً غير منقسمة ، كأنما هي كيان قائم بذاته ، لا يعتمد في وجوده على سواه ، حتى ذهب بعض الفلاسفة إلى أن هذه الفردية لا تتحقق ولا تكتمل إلا في الوجود كله مأخوذاً على أنه وحدة واحدة ، ولكن من الفلاسفة كذلك من كان يعدد اللوات المفردة دون أن يجد في هذا التعدد تناقضاً ، على أن هؤلاء وأولئك تركز اهتمامهم على النواة التي يمكن تصورهما مستقلة بذاتها ، لم يوجهوا إلا قليلاً من اهتمامهم إلى « العلاقات » التي تربط اللوات بعضها ببعض ؛ وإنه لمن القوارق الرئيسية بين الفكر الحديث والفكر القديم ، أن الفكر الحديث كاد يرد كل شيء وكل فرد إلى مجموعة من علاقات ، على خلاف الفكر القديم الذي كان أميل إلى النظر إلى الشيء المعين أو إلى الفرد المعين وكأنه وحدة قائمة برأسها ؛ خذ - مثلاً - فكرة « الذرة » قديماً وحديثاً ؛ فربما اتفق مفكر قديم ( مثل ديمقريطس ) ومفكر حديث على أن العالم مركب من ذرات ، لكن الاختلاف بينهما يبدأ حين تناقشهما في معنى « الذرة » ، فعندئذ نجد التصور القديم هو أن الذرة الواحدة كيان مصمت مستقل قائم بذاته ، هي « جوهر فرد » كما كان يقال ، وأما التصور الحديث فهو - كما نعلم - يخلخل الذرة إلى كهارب سالبة وكهارب موجبة ، أهم ما فيها « العلاقات » التي تربطها بعضها ببعض .

هكذا نجد الفكرة عن « الفردية » قد تغيرت ، فبعد أن كانت تدل على وحدات مستقل بعضها عن بعض كياناً ووجوداً ، أصبحت تدل على

« علاقات » ، من مجموعها يتكون هذا الذى نسميه فرداً ، دون أن يصح القول بأن الفردية قد زالت وانمحت ، إذ الذى تغير هو المعنى الذى نفهم به الكلمة ؛ وعلى أساس المعنى الجديد ، الذى نفهم به الفردية على أن قوامها علاقات ، نجد أن « الأفراد » - أو إن شئت فقل « المفردات » - تتفاوت معة وضيقاً ؛ فإسماعيل الطالب بكلية الآداب « فرد » ، ثم كلية الآداب بكل طلابها « فرد » ، ثم جامعة القاهرة بكل ما تضم من كليات مختلفة « فرد » ، ثم القاهرة بكل ما تزخر به من الأشياء والأحياء « فرد » ، وهكذا تستطيع أن توسع من نطاق « الفرد » توسعة قد تنتهى إلى ضم الإنسانية كلها فى حقيقة واحدة .

ولكى نفهم ما نعنيه بقولنا إن « الفرد » فى التصور الحديث هو مجموعة علاقات ، اختر من شئت من أفراد ، وحاول أن توسع علمك به لتلم بحقيقته ، تجد أنك - عندئذ - قد أصبحت أمام شبكة متشابكة الخيوط من علاقات ، تمتد بك فى كل اتجاه ، فعلمك بهذا « الفرد » يزداد إذا علمت ابن من هو ؟ ومن أفراد أسرته ؟ وأين يسكن ؟ وماذا يعمل ؟ ... إلى آخر ما يتصل به من أشخاص ومن أمكنة ومن أشياء ، إذا استطعت أن تصل فى هذا كله إلى آخر .

إنها تفصيلات وتفصيلات لا أول لها ولا آخر ؛ كل تفصيلة منها تنطوى على علاقة تربط « الفرد » بشيء معين أو بشخص معين ، أو بنقطة معينة من مكان أو بلحظة معينة من زمان ؛ ومن مجموع هذه التفصيلات يتكون « هذا الفرد » ، لأن هذه التفصيلات هى تاريخ حياته ، هى « سيرته » التى سارها خطوة خطوة ، ويوماً يوماً ، لكن مجموعة التفصيلات التى تؤلف سيرة حياة ، هى مجموعة فريدة منفردة ، يستحيل عملياً ونظرياً ، أن تتكرر مرتين فى فردين على طول الزمان وامتداده وعرض المكان واتساعه .



ومن هنا كان « تفرد » الفرد الواحد هو بما لا يشاركه فيه فرد آخر من حيث مجموعه الكلى ، ولكن من هنا كذلك كان ارتباط الفرد بسواه حتماً وضرورة ، إذ ما دامت حقيقته مجموعة « علاقات » ، فلا بد أن تكون هنالك أطراف أخرى يتعلق بها ، وهذه الأطراف الأخرى قد تكون أشياء — فتكون ما نسميه بالبيئة الطبيعية — وقد تكون أناساً من أهل وجيرة وأصدقاء وغير ذلك ، ومن هؤلاء من هو حى ، ومنهم من مات فأصبح جزءاً من تاريخه — ومن هؤلاء وأولئك تتكون بيئته الاجتماعية ، ثم تمتد البيئتان الطبيعية والاجتماعية إلى حدود معلومة فيكون الوطن ، وإلى غير حدود ليكون العالم وأسرته الإنسانية بأسرها .

كلام واضح وبسيط إلى حد السذاجة ، لكنه يزيل أكثر الخلاف بين الرأيين في « الفردية » و « الجماعية » فالقائلون بالأولى يقصدون ما في مجموعة العلاقات المكونة للفرد الواحد ، من تفرد لا يتكرر في سواها ، والقائلون بالثانية يقصدون ما في قوام الفرد الواحد من علاقات تربطه بسواه ، والجانبان — كما ترى — مرتبط أحدهما بالآخر أشد ارتباط وأوثق ، ولقد كان هذا الارتباط لتنفصم عراه ، لو أمكن للفرد أن يعزل انعزالاً تتقطع معه كل صلاته بالآخرين ، لكن تصور هذه العزلة — مجرد للتصور — أمر محال ، وإذن تصبح المسألة تفاوتاً في درجة التوشج والنشأبك ، فمن الناس من تزداد وشائج وصلاته ، ومنهم من تقل في حياته هذه الوشائج والصلات ، على أن هذا التفاوت لا يعنى إلا تفاوتاً في غزارة الحياة وخصوبتها بين الأفراد .

## ٢

فلإذا اتفقنا على أن العالم قوامه أفراد — مع اتفاقنا على أن الفرد ينحل إلى شبكة من علاقات تربطه بالأشياء والأحياء من حوله — فقد اتفقنا في

الوقت نفسه على أن لكل فرد محلاً من مكان ولحظة من زمان ، بهما تتعين حدوده ويتحدد وجوده ؛ فليس منا من يعيش خارج مكانه وزمانه ، مهما شطح به الوهم وطار الخيال ، لأن وهمه هذا أو خياله هو « حالة » نفسية أو ذهنية قائمة راحنة ، فهو دائماً « هنا » و « الآن » ، إذا أعاد الماضي بذاكرته ، فقد أصبح الماضي عنده « حاضراً » ، وإذا تشوف المستقبل بخياله ، فقد ارتد المستقبل « حاضراً » كذلك .

ومعنى ذلك أننا « عليون » ليس لنا من « المحلية » فكاك ، فإذا تحدث منا متحدث ، أو كتب كاتب ، جاء ما يتحدث به أو ما يكتبه مرتبطاً بمحله الذى يعيش فيه ، وبلحظته التى يحياها ، والرابطة هى اللغة التى يستخدمها فى حديثه أو كتابته — على أقل تقدير — إن لم تكن كذلك هى المضمون الذى تحمله تلك اللغة فى طيها ؛ لا ، بل إن هذا المضمون نفسه ليتأثر باللغة التى تحمله تأثراً شديداً ، لأن اللغة ليست مجرد ترقيمات خاوية ، بل هى أوعية مليئة بمخزاة أصحابها على مر تاريخهم ، ومن هنا كانت ترجمة المضمون من لغة إلى لغة أخرى ضرباً من المحال ، اللهم إلا على سبيل التقريب ( ونخرج من هذا الحكم العام حقائق العلم التى تصاغ فى رموز غير لغوية ) وقل أية جملة شئت ، مهما بلغت بساطة مضمونها ، ثم انقل هذا المضمون إلى لغة أخرى ، تجدك قد اضطررت إلى نقص هنا وزيادة هناك ، مما تقتضيه « ثقافة » تلك اللغة الأخرى ؛ قل مثلاً : « الكتاب على المنضدة » ثم انقل هذا المعنى إلى الإنجليزية The book is on the table ، تجد هنا كلمة دالة على « الكينونة » — هى كلمة is — لا يناظرها شيء فى التركيب العربى ، ولكى تعلم خطورة هذه الإضافة التى قد تبدو لك نافهة يسيرة ، فلتعلم أن وراء هذه الكلمة من الدلالات الثقافية ما صدرت فيه — ولا تزال تصدر — مؤلفات بعد مؤلفات ؛ فبالك إذا لم تكن الجملة المراد نقلها بهذه البساطة كلها ، وكانت مما

يحمل في ألفاظه وفي طريقة تركيبه انفعالات وعواطف ، أعنى مما يحمل شعراً أو عقيدة ؟

نعم إننا محليون ، ليس لنا من المحلية فكاك ، بحكم اللغة التى نتحدث بها ، وما يتعلق بألفاظها من مضمونات ثقافية تتصل بتاريخنا وبواقعنا ، ولا غرابة أن تكون اللغة أقوى العوامل جميعاً ، التى تتحدد بها « القومية » . لأنه إذا اختلف قوم عن قوم في اللغة ، فقد اختلفا كذلك في الحصيلة الثقافية التى ينظران بها إلى الحياة بأسرها ، وسؤالنا الآن هو هذا : مع اعترافنا بأن الترجمة من لغة إلى لغة أخرى هى دائماً نقل على وجه التقريب فحسب ، فهل يمكن بلجاعة من الناس أن تنقل ثقافتها إلى جماعة أخرى ، عن طريق الترجمة ، بحيث تصبح الثقافة المنقولة فى لغتها الجديدة مثيرة لاهتمام الجماعة المنقول إليها ، وإذا كان الأمر كذلك ، فما هى الشروط التى لا بد من توافرها ليكون للثقافة المنقولة هذه القوة ؟ ونعيد هذا عبارة أبسط فنقول : هل يمكن للفكر والأدب المحليين أن يصبحا فكراً وأدباً عالميين ؟ ومتى يكون ذلك ؟

### ٣

إنه ل يبدو لى أن المسألة المطروحة هنا تكون أوضح ظهوراً ، إذا وضعناها فى أصغر نطاق ممكن لها . فنقول : متى يتحدث الإنسان عن نفسه ، فإذا مجدبته هذا يثير اهتمام الآخرين ، حتى وإن كان هؤلاء الآخرون من بنى قومه الذين يتكلمون لغته ويتثقفون بثقافته ؟ أحسب أن اهتمام هؤلاء الآخرين يتحرك لحديث المتحدث ، إذا كان لهذا الحديث علاقة بحياتهم على أية صورة من الصور ؛ لأنه يغير هذه العلاقة ، يصبح المتكلم وكأنه يتكلم بلغة يفهمها هو وحده ؛ وإنما يكون لحديث المتحدث علاقة بحياة السامع من أحد وجهين ، أو من كلا الوجهين معاً : أولها أن يحىء الحديث كاشفاً

عن حقيقة صاحبه ، فيعلم السامع أى نوع من الناس يكون هذا المتحدث ،  
 ليعلم - بالتالى - كيف يعامله فى الحياة المشتركة بينهما ، وثانيتها أن يجىء  
 الحديث كاشفاً للسامع عن حقيقة نفس السامع ذاته ، بحيث يجبل إليه أن  
 المتحدث إذا تحدث عن إنسان ما ، فهو إنما كان يتحدث فى الوقت نفسه  
 عن السامع ، لما بينهما من تشابه فى الطبع والتكوين ؛ ومن هنا نستطيع أن  
 نصوغ التعميم الآتى : إذا تكلم متكلم عن حالة محلية خاصة ، ثم وجد الناس  
 - من قومه ومن سائر الأقوام - أن هذه الحالة برغم محليتها وخصوصها ،  
 هى حالتهم كذلك ، فإن كلام المتكلم حينئذ يمازى محليته وخصوصه ،  
 ليصبح عاماً مشتركاً فى كشفه عن جانب من طبيعة الإنسان ، أئى كان  
 وأينما كان .

لقد يسهل على الإنسان أن يتحدث عن نفسه ، أو عن سواء : حديثاً  
 يروى به ما شاء من أحداث ، لكن العسير هو أن يجىء حديثه هذا حادلاً  
 من دقائق الحياة الفردية ما يجاوز نطاق الفرد المروى عنه ، ليصبح ذا دلالة  
 إنسانية عامة ، لما أهون على الإنسان أن يروى عن أحد الأفراد أنه تزوج  
 من امرأة أحبها وأحبته . لكن ما أصعب أن يقع الراوى على حادثة يتزوج  
 فيها الابن من أمه وهو لا يعلم أنها أمه ، وكل ما يعلمه أنها امرأة أحبها  
 ( قصة أوديب ) ، فعندئذ تمتلئ الحادثة بالدلالة الإنسانية ، لأنها تكشف عن  
 طبع أصيل فى جملة الإنسان ، وهو هذه العلاقة الغريزية بين الابن وأمّه ،  
 أقول : ما أصعب أن يقع الراوى على حادثة كهذه ، إما من الواقع المحيط  
 به ، أو من خلق خياله المنبنى على شامه بسر الحياة الإنسانية ، ذلك السر  
 الذى قد يخفيه الواقع الظاهر وراء أقنعة من التحريمات الاجتماعية ؛ فهاهنا  
 لا تكون الحادثة المروية منحصرة فى حدود مكانها وزمانها ، بل تتجاوز تلك  
 الحدود لتصبح كاشفة عن الطبع المستقر الراسخ بغض النظر عن المكان  
 والزمان .

وما أهون على الإنسان الراوية أن يروى عن أب يحب بناته حباً يحفزها إلى قسمة أملاكه بينهن قبل أن يستوفى الأجل ، ولكن ما أصعب أن يقع هذا الراوية على حادثة يرد فيها البنات على مكرمة الوالد بمثل ما ردت بنات الملك لير على صنيعه ( في مسرحية الملك لير لشيكسبير ) من نكران للجميل نكراناً أبرز الطبيعة الإنسانية على حقيقتها ، إن الراوية الذي لم يرزق موجه الأديب في قدرته على النفاذ إلى أعماق الطبيعة الإنسانية ، قد يخدعه ما يدور على الألسنة من عبارات مصكوكة جاهزة ، يتناقل فيها الناس ما بين الوالد والولد من حب متبادل ، لكن الأديب الموهوب النافذ البصر : هو الذي ينفخ هذه القشور الظاهرة على السطح ، لينظر إلى الراسخ وراءها ، أهو حب صاف أم هو حب مشوب بكراهية ، وعطف مختلط بالمنافسة والحسد والنفور ؟ أياً ما كانت الحال ، فإن من يكشف للناس عن هذا السر الإنساني الراسخ وراء السطح الظاهر ، فلنما يكشف لهم عن حقيقة لا تنقيد بمكانها وزمانها ، بل تتعدى ذلك إلى التعميم الشامل الذي يكشف عن فطرة الإنسان من حيث هو إنسان .

وما أهون على الإنسان الراوية أن يروى عن عالم فذ من علماء الطبيعة ، كيف يعيش حياته العلمية في وقار العلماء ، حتى ليحسبه تلاميذه وخصاصه أنه إلى خصائص الملائكة أقرب منه إلى خصائص البشر ، لكن ما أصعب أن يقع هذا الراوية في حياة هذا العالم على حقيقة عجيبة ، وهي احتفاظه في مكتبته ببعض الكتب التي تخاطب الغريزة في أحط دركاتها ، لينفس عن نفسه بها أثناء خلوته ( اقرأ قصة « العبرى والإلهة » لأولدس هكسلي ) ؛ ففي الكشف عن مثل هذا الضعف وأمثاله في طبيعة البشر ، ما يصير الإنسان بحقيقة نفسه ، كائناتاً من كان ذلك الإنسان ؛ وإني لأذكر قصة رواها لي صديق عن أستاذين من أجل أساتذته — ومن أجل من نعرف من أساتذته — خيل إليه عنهما ، حين لم يكن يراهما إلا في قاعات الدرس ، وبين الكتب وفي

غمار البحث العلمى ، خيل إليه أنهما صنف من الكائنات يستغنى عما يضطر إليه سائر الناس من طعام وشراب ، حتى كان ذات يوم ، وآهما معاً - وكانا صديقين متلازمين - يمصان القصب في جانب من الطريق العام ، فهاله ما رأى لأنه لم يكن يتوقعه ، لكنها الطبيعة الإنسانية بما تنطوى عليه من رفعة وانخفاض ومن قوة ومن ضعف ، إذا كشف لنا عنها كاشف ، جاء كشفه هذا متخطياً لحدود المكان والزمان :

لماذا انتشرت حكايات ألف ليلة وليلة ، في أرجاء العالم أجمع ، لا تنحصر في عصر بعينه ، ولا في أمة بذاتها : ما لم تكن قد بسطت في حوادثها كثيراً مما تنطوى عليه النفس البشرية حين تنساب في أحلام يقظتها فيما هي محرومة منه ؟ إن هذه النفس - لا سيما إبان المراهقة - إذا كانت تعاني فقرأ في العيش ، وحرماناً من لذائذها ، راحت تمزق بخيالها جدران القصور ، ترى هناك الموائد قد مدت بأشهى الطعام ، والأمانى قد زحرت بأجل النساء ، فإذا وقع قارئ مراهق - بحكم السن أو بحكم الطبع - على هذه السرحات التي لا تصلها حوائل ، لا من المجتمع ولا من الطبيعة ، فبساط الريح ينقله أينما أراد ، والحاتم السحري ينقل إليه كل ما شاء ، فإذا هو يحيا حياة بتمناها ولا يحدها ، فإنه مستمتع بما يقرأ ، بغض النظر عن الجنس والوطن واللغة والعصر الذى يعيش فيه .

فتحادث كيف شئت عن نفسك ، أو عن حولك ، حديثاً تغترفه من الواقع الفعلى ، أو من خلق الخيال ، فأنت بالضرورة « محلى » في نوع التخصيلات التي تسوقها ، لكذلك تجاوز هذه المحلية إذا كشفت للناس عما لم يكونوا قد رأوه من أنفسهم ، ثم يلمحون فيه الصديق بمجرد روايته لهم .

## ع

وليس الأمر في ذلك مقصوراً على الأدب ، بل إنه يشمل سائر ضروب الفكر والفلسفة والسياسة والفن ، ولنبداً حديثنا بالفن من تصوير ونحت ، فلو كان الأدب مرتبطاً على اللغة ، التي هي بدورها مشحونة بالخبرة المحلية إلى الدرجة التي يتعلم نقلها كاملة إلى أية لغة أخرى ، وبذلك لا يتاح للأدب أن يتخطى حدوده المحلية تخطياً كاملاً ، إذ لا بد أن يبقى منه جزء لصيق بأرضه وبأهله ، فإن الفن للتشكيل من نحت وتصوير متحرر من هذا القيد ، لأنه لا يحتاج من متلقيه إلا إلى الرؤية المباشرة ، وبلغة بصرية نافذة ، يجوز للفن المحلى أن ينتقل كاملاً إلى المتلقي من أى موطن جاء ومن أى عصر ، إن كل صورة وكل تمثال مما تركه لنا الفنان المصرى للقديم ، يمسد الروح المصرية الفرعونية تجسداً لا تخطئه حتى النظرة السريعة العابرة ، فتنقل قيمه الفنية كلها إلى الإنسان الرأى ، لا تحول دون ذلك حواجز المكان والزمان ، وكذلك قل في الفن الإسلامى ، وما ينطبع به من طابع يميزه في كل جزء منه ، وكذلك قل في كل فن أصيل ، من فنون الشرق والغرب والشمال والجنوب ، فالحدود المحلية تلدوب ذوباناً بحيث يصبح — بالإضافة إلى كونه حاملاً لكافة الخصائص المحلية — فناً يتلقاه كل إنسان ، وهل حال شيء دون أن يستوحى الفن الحديث الفن الأفريقى بكل ما فيه من بساطة ورمز وتجريد ؟ ولك أن تقول ذلك وأكثر منه بالنسبة إلى الموسيقى ، فقد يكون العزف أفريقى المنشأ ، فبرقص له الإنسان للشوان في كل مكان .

والفلسفة على ما فيها من موضوعية وتجريد يحررانها من قيود مكانها وزمانها ، حتى ليصغى إلى الفيلسوف سكان الأرض جميعاً ، وفي كل العصور

بغض النظر عن موطنه وعصره ، فإنها مع ذلك متأثرة بمكانها وزمانها تأثيراً يجعل الفلسفة في إنجلترا غيرها في فرنسا أو ألمانيا أو أمريكا أو روسيا ؛ أريد أن أقول إن الفيلسوف برغم موضوعيته في النظر ، متأثر بطابع قومه في التفكير ، ومع ذلك فلأنه يعكس في فلسفته خصائص العقل الإنساني من إحدى نواحيه ، فهو مقروء في غير أرضه وفي غير أمته ؛ وإذن فالعبرة دائماً هي في الوقوع على جلد عميق من جلدور الفطرة الإنسانية ، ثم دقة التعبير عنه وصدق التصوير والتحليل ، وذلك وحده كفيل للأثر الفكري أو الأدبي أو الفني بأن يجاوز حدود الإقليمية إلى حيث الإنسانية كلها ، مع احتفاظه بكل خصائص الإقليم .

وانتقل من مجال الأدب والفن والفلسفة إلى مجال الفعل ، تجد الظاهرة نفسها ؛ ولتأخذ مثلاً من ضروب الفعل ثورات الشعوب ؛ فكلم من شعب ثار داخل إقليمه على هذا أو ذاك من أوضاعه التي أثارت فيه الغضب ، ولكن ما كل ثورة تجاوز حدود إقليمها إلى غيره من الأقاليم ؛ وذلك لأن من الثورات ما ليس يحمل من القيم إلا ما يهتم أهل إقليمه وحده ، كأن يثور الثائرون على حاكم بعينه ، حتى إذا ما تبدل حاكم بحاكم انتهى الأمر ، لكن من الثورات كذلك ما هو مترع بالقيم الإنسانية ، التي من أجل تحقيقها قامت ، والقيم الإنسانية لا تخص إقليماً دون إقليم ، نسرعان عندئذ ما تعظمي موجتها عبر حدود وطنها ، لتجتاح غيره من الأوطان التي تتمتعش للقيم الجديدة ذاتها ، وكانت تخطط القيادة لتنفجر ؛ ولا فرق في هذه الحالة بين أن تجمي القيادة الثورية من داخل أو من خارج ؛ وما الرسائل السماوية في الديانات إلا ثورات من هذا القبيل ، جاءت لتستبدل قوماً بغيرهم ، وضرباً من الحياة بضرب ، ولذلك لم تقتصر رسالة منها على إقليمها ، بل امتدت



كلها حتى شملت رقعة فسيحة من الأرض ، في هذا الاتجاه أو ذاك ؛ وكذلك الحال بالنسبة للثورات السياسية ، فالثورة الفرنسية ، والثورة الروسية ، والثورية المصرية كلها من ثورات القيم ، التي لا تكاد تنبثق في مكان ، حتى تجدد الأشياء في كل مكان .

## ٥

ليس في الجمع بين المحلية والعالمية سر ملغز ، فسره مكشوف واضح ، وهو العثور على أصل من أصول الفطرة البشرية — في قوتها أو في ضعفها — ، من حيث الدوق ، والشعور ، أو منطقية الفكرة ، أو القيم ؛ وفي كل حالة من هذه الحالات ينضج الكاتب أو الفنان أو السياسي أو الفيلسوف ، من بيئته المحلية ، إذ لا يسعه غير ذلك ؛ ثم يتوقف الأمر في عالمية الإنتاج على مضمونه : فهل يمس فطرة الإنسان في أصل من أصولها ؟ وإن الفطرة البشرية لمي من الخصوبة والغنى بحيث لا يستنفدها الأدب والفكر في أمة واحدة أو في عصر واحد ، فهي قد تعلق إلى معارج الملائكة في روحانياتها وصفائها ، وقد تسفل إلى مهاوى الشياطين في خبثها ونعسها وشرها ؛ وإنه ليكفيينا من المفكر أو الأديب لحظة صادقة واحدة ، يضيء لنا بها جانباً مظلماً من هذا العالم الرحيب ؛ فإذا ما فعل ذلك ووفق فيه ، اجتاز من فوره حلود مكانه وزمانه ليرحب به العالم أجمعين .

لكنني أتساءل ها هنا : لماذا نقرأ نحن هنا في الوطن العربي لأدباء العالم ومفكره — وبخاصة أوروبا وأمريكا الشمالية — أكثر ألف مرة مما يقرأ ذلك العالم لأدبائنا ومفكرينا ؟ لماذا اجتاز أدبهم وفكرهم حدود المحلية ليصبحا أدباً وفكراً عالميين ، ولم يمتز هذه الحدود أدبنا وفكرنا ، حتى

ليقرأ بعضنا لبعضنا وكأننا نهامس في غرفة مغلقة ؛ لقد وفقنا في ثورتنا السياسية والاجتماعية أن نجعلها ثورة إنسانية تتأثر بها بلاد كثيرة جداً في أفريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية ، كأننا كنا ننور لهم ولنا في آن واحد ، لكونها ثورة تقوم على قيم ومبادئ ، فلماذا يخوننا التوفيق في دنيا القلم ؟ لأن الأدب والفكر عندنا لم يستطيعا لمس الإنسان من حيث هو إنسان ، واقتصرا على المواطن وعلى الفرد من جوانبهما التي لا تعمق حتى تمس جلور الفطرة المشتركة العامة ؟ أم أنها هي اللغة التي نكتب بها ، والتي قلما نجد من يترجمها إلى لغات أوسع انتشاراً ؟ إننا نحن الذين نترجم لأنفسنا من اللغات الأخرى إلى لغتنا العربية ، فهل يطلب منا كذلك أن نترجم لأنفسنا من لغتنا العربية إلى اللغات الأخرى ؟ فيجبل إلى ألامناص لنا من أن نفعل ذلك ، برغم أن الأقرب إلى الطبيعي أن ينقل عنا الراغبون فينا ، كما هي الحال دائماً في حركات النقل الثقافي صفراها وكبرها على السواء .

على أن ترجمة آثارنا الأدبية والفكرية ليست هي الوسيلة الوحيدة في إخراجنا من المحلية إلى العالمية ، لأن ثمة من الوسائل الأخرى ما يمكن اللجوء إليه ، من أهمها نقل الفنون التي لا يحتاج تلوقها إلى لغة تترجم أو لا تترجم ، فتقافتنا المحلية التي فيها بعض القسرة على أن تكون رسالة عالمية ، مبهوثة في ثمرات التصوير والنحت ، وفي عدد لا بأس به من الأفلام السينمائية والتلفزيونية ، حيث تكن رؤية البصر ، وفي بعض معزوفاتنا الموسيقية والغنائية التي يكن لتقومها إنصت الأذن ، وإذن فلزام علينا أن نعرض على العالم كل ما يمكن عرضه لنحطم حواجز المحلية التي تحصرنا في نطاق أنفسنا أو تكاد .

إن من حقنا الطبيعي أن نثيت ذاتنا ، في إنتاج يحمل خصائصنا المحلية ،

بكل ما فيها من ألوان تميز الأفراد من حيث هم أفراد ، وتميزهم من حيث هم مواطنون ، لكن خطوة ثالثة وأخيرة لا بد من اجتيازها لتكون لنا رسالة فكرية وهي أن نطلع العالم على ذلك الجانب من ذاتنا ، الذي يتجلى فيه « الإنسان » من حيث هو إنسان ذو فطرة عامة شاملة ، وذوق قيم ومبادئ تسعى إلى تحقيقها الإنسانية في سيرها الدائب نحو الكمال ، لا تعرف لنفسها في ذلك قيوداً من مكان ولا حدوداً من زمان .

## من المثقف الثوري

### ١

استوقف نظري فيما قرأت منذ قريب ، قولان مختلفان ، لكنهما يلتقيان عند نقطة واحدة ، فيها من الخصوبة والثراء ما يوحى للفكر المتأمل بمعان كثيرة غزيرة ، من بينها معنى قد يكون هو الفصل الخامس عند تحديدنا للمثقف الثوري من ذا يكون ؟ فتي يكون المثقف مثقفاً وكفى ، ومتى يكون مثقفاً وثورياً معاً ؟ أما أحد القولين فقد صادفته خلال قرائتي لديوان ابن عربي « ترجمان الأشواق » الذي تولى فيه ابن عربي بنفسه شرح شعره ، ليبين مراميه في الرموز التي لجأ إلى استخدامها في ذلك الشعر ، وقد أورد في غضون هذا الشرح حديثاً للنبي عليه السلام يقول فيه : « ما ابتلى أحد من الأنبياء بمثل ما ابتليت ، مشيراً بذلك - فيما يقول ابن عربي - إلى رجوعه من حالة الرؤية - رؤية الحق - إلى دنيا الناس ليخاطب فيهم من ضل ليهديه سواء السبيل ، أي أن رؤية الحق لم تكن عنده هي كل الطريق ، وإنما يكملها أن يغير الحياة على هذه الأرض بما يجعلها تؤول إلى الكمال الذي رأى .

وأما القول الثاني فقد وجدته عند محمد إقبال ، حينما عاودت قراءة كتابه « تجديد الضمير الديني في الإسلام » إذ وجدته يستهل الفصل الخامس من هذا الكتاب بهذه العبارة : « صعد محمد النبي العربي إلى السموات العلى ، ثم رجع إلى الأرض ، قسماً بربي لو بلغت هذا المقام لما عدت أبداً » ، وهي عبارة قالها - فيما يحكى محمد إقبال - ولي مسلم عظيم ، هو عبد القدوس الجنجوهي ؛ ثم يعضي إقبال في القول بأنه من العسير - في ظنه - أن نجد في الأدب الصوفي كله ما يفسح في عبارة واحدة عن مثل هذا الإدراك العميق للفرق السيكلولوجي بين نمطين مختلفين من أنماط الوعي : أما أحدهما فهو النمط الذي

تتميز به حالة النبوة ، وأما الآخر فهو ذلك الذى تتميز به حالة التصوف ؛  
ففى هذه الحالة الثانية - حالة التصوف - ترى المتصوف إذا ما بلغ شهود  
الحق ، تمضى ألا يعود إلى دنيا الناس ، وحتى إذا هو عاد - كما لا بد  
له أن يعود - جاءت عودته غير ذات نفع كبير للناس ، لأنه سينحصر  
فى ذات نفسه ، منشئاً بما قد شهد ، ولا عليه بعد ذلك أن تتغير أوضاع  
الحياة من حوله أو لا تتغير ؛ وأما فى حالة النبوة فالأمر على خلاف ذلك ،  
لأن مشاهدة الحق يطلوها رجوع إلى الناس فى دنياهم ، لا ليقف النبي بما  
يجرى حوله موقفاً سلبياً غير مكترث ، بل ليغامر فيه بما يغيره التغيير  
الذى يخلصه من أوجه الفساد ، ويصعد به نحو مثال الكمال كما ارتسم  
فى إدراكه الواعى لحظة الشهود .

إن إدراك الحق عند الصوفى هو غاية يوقف عندها ، وأما عند النبي  
فهو بمثابة يقظة تصحبها كوامن نفسه ، حتى لتتحول تلك الكوامن بين  
جوانحه إلى قوى تهز أركان العالم هزاً ليستيق من سباته ، فيبدل قيماً بالية  
بقيم جديدة ؛ فكأنما عودة النبي من حالة الشهود إلى حالة الفعل ، هى بمثابة  
مقياس يقيس شيئين فى وقت واحد : يقيس مدى ما تنطوى عليه المثل العليا  
التي شوهدت فى حالة الرؤية الروحية ، من قدرة على التطبيق والإصلاح ،  
ثم يقيس مدى ما تستطيع الإرادة القوية والعزيمة المماضية من مواجهة الصعاب  
حتى تزيل حياة فسدت ليقيم مكانها حياة جديدة منشودة .

هذان هما القولان اللذان صادفتهما فيما قرأت منذ قريب ، واللذان  
يلتقيان عند نقطة واحدة مشتركة ، هى التفرقة بين رجلين : رجل يرى  
الحق فتكفيه الرؤية ، ورجل يرى الحق فلا يستريح له جنب حتى يغير الحياة  
وفق ما رأى .

ولئن كنت قد وجدت هذه التفرقة مقصورة على التمييز بين حالتي  
للتصوف والنبوة ، فلست أرى ما يمنع من التوسع فى التطبيق ، بحيث نجعلها

تفرقة بين المثقف الذى ينعم بثقافته ثم لا يغير من مجرى الحياة شيئاً ، والمثقف الذى لا ينعم بثقافته إلا إذا استخلى عنها أداة لتغيير الحياة من حوله ؛ وفى هذه الحالة الثانية ، يكون المثقف مثقفاً واثراً معاً .

## ٢

لكن هذه التفرقة تحتاج إلى مزيد من التحديد ؛ لأن الثقافة ، كلمة خلقها من خلقها من صناع الكلام ، لتتقلب على خالقها نفسه شيطاناً مريداً تغالبه فتغلبه ؛ فهو هو الذى صنعها ، لكنه بعد صنعها عجز عن تحديدها وتقييدها ؛ وكلما حاول ، وحاول الناس معه ، أن يحددوها ويقيدها ، اتسعت فيها رقعة الغموض واشتد الظلام ، كأنها المارد الذى انبثق من قمعه لينتشر دحناً يملأ صفحة السماء قتامة وسواداً ، لكننا — لكى نمنح فى حديثنا الراهن — سنفرض أنها كلمة يقصد بها حصيلة العلم والمعرفة التى حصلها الإنسان بالمهنية أو بالكسب أو بهما معاً ؛ وعلى هذا الاعتبار يكون علم الرياضة وعلم الكيمياء وغيرهما من رجال العلم أفراداً من زمرة المثقفين ، كما يكون المؤرخ والشاعر والفيلسوف ؛ فهل يجوز لنا أن نقارن بين عالمين من علماء الرياضة ، أحدهما درس الرياضة ولم يطبقها فى بناء الجسور ، والآخر درسها ثم طبقها ، أقول هل يجوز لنا أن نقارن بين هذين العالمين ، فندهو ثانيهما دون أولهما بأنه مثقف ثورى لأنه طبق ما قد تعلم ، بمثل ما نقارن بين فيلسوفين أو عالمين من علماء الاجتماع أو الاقتصاد ، أحدهما عرف واكتفى ، والثانى عرف وطبق معرفته على مشكلات الحياة الجارية ليحلها ، فنصف هذا الثانى — دون الأول — بأنه مثقف وثورى معاً ؟ أحسب أن ثمة اختلافاً ظاهراً بين الحالتين ، حالة الرجلين من رجال الرياضة والعلوم الطبيعية ، وحالة الرجلين من رجال العلوم الإنسانية ، بحيث تكون صفة

« الثورية » حين تضاف إلى المثقف ، أكثر انطباقاً على ميدان العلوم الإنسانية منها على ميدان العلوم الطبيعية ، فإذا صح هذا ، كانت التفرقة التي أسلفناها ، لتغير بها بين « المثقف » المكتفى في ذاته بثقافته ، و « المثقف الثوري » الذي يتجاوز ذاته بثقافته ليمس بها مجرى الحياة من حوله ، تفرقة مقصورة - في الأعم الأغلب - على أصحاب الثقافة الإنسانية ، لأنها هي التي تشتمل على القيم ، والقيم هي التي يصحبها التغير حين يقال إن ثورة قامت وغيّرت وجه الحياة .

هذا - إذن - وجه من وجوه التحديد ، لكنه وحده لا يكفي ؛ لأن الذي يغير وجه الحياة وفق أفكار مخترنة في رأسه ، قد يغيره راجعاً به إلى وراء ؛ لا دافعاً به إلى أمام ؛ وأظن أن لا خلاف على أن صفة « الثورية » حين تضاف إلى المثقف ، إنما يراد لها أن تقصر على من يدفع الحياة الإنسانية إلى الأمام ، تقابلها صفة « الرجعية » لمن يريد من أصحاب المعرفة أن يرد الحياة إلى الوراء ؛ لكننا ما دمنا ننشد الدقة الدقيقة في استخدام كلماتنا ، فلا بد لنا من البحث عن الفرق بين « الأمام » و « وراء » ؛ لأن هذه التفرقة لا تكون مفهومة إلا بالنسبة إلى هدف معلوم ؛ فإذا كان هدفى - وأنا ساكن القاهرة - هو الوصول إلى الإسكندرية ، فالسير إلى الشمال سير إلى الأمام ، والسير إلى الجنوب سير إلى الوراء ؛ لكن قد يكون هدفى هو أسوان ، فعندئذ يكون السير إلى الشمال سيراً إلى الوراء ، والسير إلى الجنوب سير إلى الأمام ؛ وإذن فاستخدام « الأمام » و « وراء » لا يتم معناه إلا مقروناً بالهدف المنشود ؛ فما هو الهدف الذي يجعل التغير الذي يحدثه المثقف في الحياة تقدماً إلى الأمام ، أو رجوعاً إلى الوراء ؟ يجيل إلى أن الفاصل هنا هو مسار التاريخ ، فلو وقعنا في مسار التاريخ على خصائص بعينها ، كان تأييدها وتعميقها دفعاً بالحياة إلى أمام ، وتوقيفها دفعاً بالحياة إلى الوراء ؛ ويجيل إلى كذلك أن ثمة طائفة من ملامح ، لا اختلاف عليها ، هي التي

يجاهد التاريخ في تحقيقها ، كالحرية لأكبر عدد ممكن من الناس ، والعلم  
لأكبر عدد ممكن من الناس ، وهكذا . . لقد كان هنالك حرية دائماً ، لكن  
الفرق هو في عدد من يتمتعون بها ، وقد كان هنالك علم دائماً ، لكن  
الفرق هنا أيضاً هو في عدد من يتاح لهم تحصيله ، والتاريخ سائر نحو توسيع  
الرقعة من فرد واحد إلى قلة إلى كثرة ، إلى كل أفراد البشر إذا كان ذلك  
مستطاعاً ، وبهذا يتحدد معنى « المثقف الثورى » فيما أرى : هو من أدرك  
مثلاً جديدة للحياة الإنسانية ، ثم لم يقف عند مجرد الإدراك ، بل حاول  
تغيير الحياة وفق ما أدركه ، شريطة أن يحىء هذا التغيير في الاتجاه الذى  
يسير فيه التاريخ ، من حيث توسيع الرقعة البشرية التى تتمتع بما كان  
مقصوراً على القلة من جوانب القوة والحرية والعلم وسائر أوجه الكمال كما  
ارتسمت في تصور الإنسان منذ أقدم عصوره :

### ٣

على أن المثل الجديدة التى ترسم في ذهن المثقف المعزول فيكفيه  
ارتسامها ، والتى يحاول المثقف الثورى أن يجاوز بها حدود ذهنه إلى حيث  
العالم الخارجى ليرغم هذا العالم على أن ينقاد للمثل الجديدة وأن يتشكل على  
أساسها ، ليست مجرد رغبات وأمنيات يرغب فيها المثقف لنفسه ويتمناها  
لذاته ، وإلا لما استحققت أن تسمى « مثلاً » أى « نماذج » تختلئ ؛ ولكم  
وددت في هذا الموضع من الحديث أن كانت تكون لى القدرة في اللغة العربية  
لأجد لفظتين متقاربتين في الجرس ، متباينتين في المعنى ، أقابل بهما كلمتين  
في اللغة الإنجليزية هما : *ideals, ideas* ؛ فالأولى « أفكار » ترسم في  
ذهن صاحبها ، والثانية « أفكار تتحول إلى نماذج » لصاحبها ولغير صاحبها  
على السواء ؛ وها هنا يكمن الفرق البعيد بين ما يتمناه الإنسان لنفسه ولحياته  
بحيث لا يعنيه أن يتغير من الناس سواه ، وبين ما يتمناه للناس جميعاً ، على



تفاوت الدوائر في الانساع ، فأحياناً يكون بجميع الناس هم أبناء الوطن الواحد ، وأحياناً أخرى يكون جميع الناس هم أفراد الأسرة البشرية كافة . إن « الفكرة » لا تكون « مثلاً أعلى » إلا إذا آمن بها صاحبها إيماناً يدعوهُ إلى تطبيقها على نفسه أولاً ، ثم إلى العمل الجاد في تطبيقها على سائر الناس ؛ فلو كنت - مثلاً - أنتمى لنفسى منزلاً أملكه وأسكنه ، كانت هذه فكرة مبطنة برغبة ، وأما إذا تمت لكل أسرة على أرض الوطن أن تملك مسكناً ، فمئذئذ تحول الفكرة مثلاً أعلى ، وبعد ذلك قد أقف عند ارتسام هذا المثل الأعلى في صفحة ذهنى ، لكننى قد أجاوز ذلك إلى محاولة التنفيذ والتحقيق بكل ما عندى من إرادة مصممة . وهاهنا أصبح « المثقف الثورى » الذى يرى المثل الأعلى بذهنه ويسعى إلى تجسيده في الحياة الفعلية بإرادته .

وما أبعد ما يختلف به « المثقفون الثوريون » فيما يحاولون تطبيقه على حياة الناس من أفكار ، رأوا ، ثم عاشوها ، ثم هموا بتحويل مجموعة الناس على أساسها ؛ وهاك بعض الأمثلة الموضحة نسوقها من تاريخ الفكر الفلسفى بصفة خاصة :

سقراط هو مثلنا الأول ، نسوقه نموذجاً للمثقف الثورى الذى تمثل فيه الخصائص التى بيناها في الأسطر السابقة ؛ هاله أن يرى الناس يسلكون في حياتهم على غير مبدأ ، فما يفعله هذا عن إيمان قد يفعل نقيضه آخر وعن إيمان كذلك ، كأنما أمور العيش مرهونة بأمثال هذه الزوات المجنونة الموحى ، وكأنما أمور العيش هذه يستحيل عليها أن تتطوى تحت أحكام عقلية يتساوى فيها جميع الناس على حد سواء ؛ فهل يجوز لرجلين أن يذهب كل منهما على هواه في زوايا المثلث كم يكون مقدارها ؟ كذلك - فيما اعتقد سقراط - ينبغي أن تكون حالم في أمور الحياة الجارية ، فلما أن تكون الفكرة صواباً ، على أساس علمى عقلى ، فيأخذ بها الجميع ، ولما أن تكون

خطأ في رفضها للجميع ؛ تلك إذن هي الصورة التي ارتسمت في ذهن سقراط وكان يمكن أن يقنع بها ويستريح ، لكنه بدأ بنفسه أولاً وأخضع تلك النفس إخضاعاً ، لا هوادة فيه ، لأحكام العقل في كل صغيرة وكبيرة من صفات الحياة وكبائرها ؛ وهنا أيضاً كان يمكن أن يرضى بذلك ويستريح ؛ لكن صوتاً قوياً أخذ يلوى في فؤاده ، ألا يستريح وألا يطمئن ، حتى يحمل سائر الناس على قبول ما قد ارتسم في ذهنه ، فطلق محبوب في الطرقات وبين المتاجر ، ويطوف بالأصدقاء ويجمع حوله التلاميذ ، يناقش ويناقش ، ويحاور ويحاور ، حتى يتبين له وللناس جميعاً وجوب أن يكون زمام الأمر كله لمبادئ العقل ، أعني وجوب أن تؤسس الحياة على العلم ، فلا نزوة ولا رغبة ولا عاطفة أجدى على الإنسان من عقله ؛ فلئن كانت التفرقة متعلدة بين نزوة ونزوة ، ورغبة ورغبة ، وعاطفة وعاطفة ، ففي ميدان العقل وحده لا يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ، هاهنا يكون الفرق واضحاً بين الصواب والخطأ ، بين الهدى والضلال .

خير أن الحياة بدفعة العاطفة سهلة ميسرة ، وأما الحياة مقيدة بقيد العقل ولحامه فصعبة حسيرة ؛ ما أهون أن تحب شيئاً فتأخذه وأن تكره شيئاً فتتفر منه وتتركه ، لكن ما أشق أن يصرفك العقل عن شيء تحبه ، وأن يرغمك العقل على شيء تكرهه ؛ ولذلك جاءت دعوة سقراط إلى احتكام الناس إلى عقولهم في أمور الحياة اليومية مضمينة مرهقة ؛ فما استراح الناس عندئذ إلا بعد أن جرعوه السم ليوت وتموت معه دعوته ، فتنصرفوا من جديد إلى دفعة النزوة والهوى بغير وازع من العقل ولا رادع من العلم ؛ فلو كان سقراط « مثقفاً » وكفى لنعم بفكرته وعاش ، لكنه أبى إلا أن يكون « مثقفاً ثورياً » يحاول تغيير الناس وتبديل الحياة ، فات ضحية دعوته ، لكنه مات سعيداً برسائله .

ومثلنا الثاني للمثقف الثوري هو أفلاطون ؛ ارتسمت في ذهنه صورة

عقلية للدولة المثلى كيف تكون بحيث تجيء دولة قائمة على دعامة العدل ، وأخذ في مساورة «الجمهورية» يفصل القول في صورة هذه الدولة العادلة ، بادئاً ببحث مستفيض — على طريقة المحاوره — عن معنى العدل الذى يريده ، متناولاً بالتحليل معنى بعد معنى ، وزعماً في إثر زعم ، حتى ينتهى إلى ما ظنه هو معنى العدل المقبول عند العقل ، وهو أن تتاح القرصه لجميع الأفراد ، بحيث يوضع كل فرد في المكان الذى يلائم طبيعته واستعداداته وقدراته ، قائلًا في ذلك إن الدولة هى فرد كتب بخط كبير ، فإ يكون في الفرد الواحد يكون في الدولة ، إلى آخر ما ذهب إليه من تفصيلات في رسم الصورة المثلى ، مما أحسبه قد بات معرفة شائعة عند أوساط المثقفين .

ولو اكتفى أفلاطون بهذه الصورة العقلية للدولة يتصورها ويرسمها كتابة مفصلة ، لعددها «مثقفا» يرى «الفكرة» ويحللها ويصل إلى النتائج التى يطمئن إليها ، فيستريح ويستريح ، لكنه كان «مثقفاً ثورياً» بالمعنى الذى حددناه ، وهو أن يلتمس طريق التنفيذ لفكرته التى ارتآها ، فإ أرسل إليه ديونيسيوس الشاب ، الذى آل إليه الحكم في سرقوسا — بجزيرة صقلية — يعد أبيه ، أقول ما أرسل إليه هذا الحاكم الشاب يدعوه لتطبيق فكرته على دولته ، حتى لبي الدعوة فرحاً ، لأنه أراد أن يشهد فكرته مجسدة في حياة ، ولكن الملك الشاب سرعان ما ضاق بالفلسفة وقيودها ، وكاد يطش بالفيلسوف لولا أن الفيلسوف قد لاذ بالفرار عائداً إلى أثينا ، وتغضى أعوام ، ويعود ديونيسيوس مرة أخرى إلى دعوة أفلاطون ، ليحاول تطبيق فكرته محاولة ثانية ، ويقبل فيلسوفنا الدعوة برغم ما كاد يتعرض له من أذى في الدعوة السابقة ، وذلك لشدة رغبته في أن يجاوز بفكرته حدود ذهنه إلى حيث العالم الحى ، لكن الذى حدث للحاكم الشاب من ضيق في الزيارة الأولى ، عاوده في الزيارة الثانية ، وفر أفلاطون من تعذيب أوشك هذه المرة أيضاً أن يناله من الحاكم العايب ، كما فر في الدعوة الأولى .

والحاكم الشاب هنا في ضيقه ، هو كمشعب أثينا في حالة سقراط حين ضاق الشعب بدعوته إلى الأخذ بأحكام العقل دون نزوات الهوى ؛ ففي كلتا الحالتين « مثقف ثورى » يدرك الفكرة ، ولا يريد قصرها على نفسه ليتركها جبيسة رأسه ، بل يخرج بها إلى الحياة الواقعة ، فيجد الناس على عناد وتشبث بما ألقوه ، فيكون الصراع وما يودى إليه الصراع من غلبة هنا أو هناك ، فقد تكون الغلبة لصاحب الفكرة فتغير الحياة برغم عيب العادات المألوفة ، أو قد تكون الغلبة لهؤلاء على صاحب الفكرة ، فتختفى الفكرة حتى ينهض لها على مجرى التاريخ داعية جديد .

وفي ظنى أن الغزالي — في تاريخ الفكر الإسلامى — هو خير الأمثلة التى تضرب للمثقف الثورى ، لأنه غير بفكره حياته وحياة الناس من بعده لعدة قرون ؛ فليس الفرق بين « المثقف » و « المثقف الثورى » فرقاً في الكم ، بحيث يكون الثانى أغزر إنتاجاً من الأول ، أو أكثر فكراً منه ، بل هو فرق في « الكيف » لأن الأول والثانى معاً كاهما « يعلم » لكن الثانى وحده هو الذى ينقل العلم إلى عمل وسلوك ؛ فالجاحظ وأبو حيان التوحيدي يمثلان قمة ما وصل إليه « المثقف » العربى في العصور القديمة ، بمعنى الثقافة انعام ، الذى لا يتخصص في فلسفة أو لغة أو فقه أو نحو ذلك ؛ لكن لا الجاحظ ولا أبو حيان كان ثورياً في ثقافته ، لأنك تقرأ لهما فتزداد « علماً » لكنك لا تدرى كيف تغير من أوضاع حياتك وفق هذه الزيادة العلمية ؛ وأما الغزالي فشأنه غير هذا ؛ لأنك تقرأ له ، فإذا أخذت بوجهة نظره ، كان لا بد لك من تغيير أسلوب الحياة والنظر ، فهاهو ذا رجل يقول لك إن التجربة النفسية — لا المنهج العقلى — هى طريقك إلى رسم خطة الحياة ، وإن الحياة المثلى هى الحياة الروحية العملية في آن ، فالروحانية بغير عمل خواء ، والعمل بغير روحانية جفاف ويأس ؛ وألف الغزالي كتاب

« الإحياء » ليث به في « علوم الدين » حياة جديدة يتحقق بها ما قد أوصلته إليه تجربة نفسية مارسها وعانها :

ونعبر القرون لنصل إلى تاريخنا الثقاني الحديث ، فترى الأمثلة واضحة للمثقف المعتزل ، والمثقف الثوري ، وأبدأ بجمال الدين الأفغانى ، الذى هو « سقراط » حياتنا الفكرية الحديثة ، يطوف كما كان يطوف سقراط ، ويمجاد ويناقش كما جادل سقراط ونافس ، ويخلق التلاميذ والأتباع كما خلق سقراط تلاميذه وأتباعه ؛ يشعل الروح كما أشعل ، ويوقظ النفوس كما أيقظ ؛ نعم إن رسالة الأفغانى لم تكن هى رسالة سقراط ، لكن الأداء واحد فى الحالتين ، كانت رسالة سقراط - كما أسلفنا - أن يكون الاحتكام فى أمور الحياة كلها إلى العقل فى تجربته المنطقى الخالص ، وكانت رسالة الأفغانى أن يكون الاحتكام إلى القومية الدينية المفهومة على ضوء العقل ، لا على ضلال الخرافة ، لكن طريقة الأداء عند الرجلين متشابهة ؛ فكلاهما مثقف ثورى ، لأن كليهما لم يكفه أن « يعرف » نفسه ، بل أراد أن يعرف للناس من حوله .

ويجىء بعد الأفغانى إمامنا محمد عبده ، فيكون هو « أفلاطون » حياتنا الفكرية الحديثة ، فهو تلميذ الأفغانى كما كان أفلاطون تلميذاً لسقراط ، وهو يستقر للكتابة والدرس والمحاضرة بعد تطواف أستاذه الأفغانى ، كما استقر أفلاطون للكتابة والدرس والمحاضرة بعد تطواف أستاذه سقراط ؛ كان مستقر الإمام هو الأزهر ، وكان مستقر أفلاطون هو الأكاديمية ؛ كلاهما يتصور بعقله حياة جديدة ، ويعمل وسيلته إلى إقامتها تعليم الناس وتنوير العقول ؛ لم يكن الإمام محمد عبده يدرس ما يدرسه ليزداد فقها لنفسه ، بل كان يفعل ذلك ليزداد فقها بما يغير دنيا الناس ، كان يفعل ذلك ليصلح وليبنى ولينشئ وليعلم وليربي ؛ لم يكن « مثقفاً » وكفى ، بل كان « مثقفاً ثورياً » .

وقل هذا في قاسم أمين ، وفي لطفى السيد ، فالأمر فيهما أوضح من أن يحتاج إلى شرح وتوضيح ، الأول يكتب ليغير أوضاع الحياة بالنسبة إلى نصف الشعب ، المرأة ، والثاني يكتب ليوصل حياة سياسية على أصول ديمقراطية ، كلاهما مثقف ثورى ، يحصل العلم ، لا يضعه في رأسه كما توضع الآثار في المتحف ، بل ليتخذ منه أداة فعل وعمل وتطوير وتغيير .

## ٤

إن التفرقة بين « المثقف » و « المثقف الثورى » هى نفسها التفرقة بين « العلم للعلم » و « العلم للمجتمع » . نعم ، إنه لا مرأى فى أن العلم فى حد ذاته قيمة ، فمن يعلم خير ممن لا يعلم ، مهما تكن مادة علمه ، لكن العلم الذى من شأنه أن يعالج مشكلات الناس فى حياتهم اليومية ، فيه علم وزيادة ، فيه قيمة العلم مضافاً إليها قيمة التطبيق ، والحق أنى — بحكم ما أذهب إليه فى فلسفة المعرفة بصفة عامة — لا أترف بعلم لا تكون فيه قابلية التطبيق ، بل لا أدرى كيف يكون ذلك ، اللهم إلا فى حالة واحدة ، وهى أن يجعل المدارس من نفسه « ذاكرة » تحفظ ما قاله الأولون ، وعندئذ لا يكون ثمة « علم » بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، بل يكون فى رأس المدارس « مكتبة » يرجع إليها كما يرجع إلى الكتب المرصوفة فوق الرفوف .

العلم علم بشئ ، ولا يتم لك مثل هذا العلم إلا إذا ألمت بذلك الشئ حللاً وتركيباً ، ومن ثم تصبح لديك القدرة على التصرف فيه تصرفاً نفعياً به أغراضك ، ولذلك قيل إن « العلم قوة » أعنى أن العلم « قدرة » ، قدرة على تغيير جزء من العالم الخارجى — جزء كبير أو جزء صغير — تغييراً يصبره بيئة صالحة لحياة أفضل ؛ قدرة على أن أجعل من الماء مصدراً لرى ولتوليد الكهرباء وتسيير السفن ، وعلى أن أجعل من الهواء أجنحة للطيران ، وأسلاكاً تنقل الصوت والصورة من مكان إلى مكان ، ليس العلم حالة

بكفاء خرساء ، نقف بها إزاء الدنيا متفرجين لما يحدث ، دون أن نغير بها تيار الحوادث ونوجهه كيفما نشاء ، فالعلم « قوة » أو « قدرة » على إخضاع الأرض ، وإزالة المرض ، وتنقية الماء والهواء ، وتيسير الانتقال ، وغير ذلك من إقامة جوانب الحياة ، فإذا يكون ؟

هذا ما أذهب إليه في فلسفة المعرفة بصفة عامة ، حتى لأرفض « التأمل » بالمعنى الذى يركز المفكر به فكره فى لاشئ - وأعنى لا « شئ » بالمعنى الحرفى لكلمة شئ - فكل علم متعلق « بشئ » ، « بظاهرة » ، « بمشكلة » بموقف من مواقف الحياة ، لنقيه على حاله إذا كان صالحاً لأغراضنا ، أولنغيره بما يخدم تلك الأغراض ؛ وإذن فعندى أن المثقف لا يتم تكوينه إلا بأن يكون مثقفاً يستخدم ثقافته فى حياته ؛ على أن أصحاب الثقافة يعودون بعد ذلك فيتفاوتون ، فمنهم من يقصر استخدام ثقافته على حياته الخاصة ، ومنهم من يتأرق وكأنه يرقد على شوك ، ما لم يستخدم تلك الثقافة فى رقعة أوسع من حياته الخاصة ، رقعة قد تمتد حتى تشمل الوطن ، وقد تمتد فى الامتداد لتشمل الإنسانية كلها ، فعندئذ يكون مثل هذا الرجل أجدر الناس بصفة « المثقف الثورى » .

## ضوء على معنى الصراع الفكري

١

لا تكون الفكرة - كائنة ما كانت - إلا جواباً عن سؤال ، إذ أنها لا تكون فكرة - بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة - إلا إذا جاءت حلاً مقترحاً لمشكلة قائمة ، والمشكلة المعنية هي بمثابة سؤال مطروح ينتظر الجواب ، سواء صيغ هذا السؤال صياغة معلنة صريحة ، أم ظل مضمراً في ذهن صاحبه ، فإذا قلت - مثلاً - إن الحرية حق فطري للإنسان ، كان ذلك إجابة عن سؤال يسأل : ما هو مصدر الحرية التي يتمتع بها الإنسان ؟ أو قلت : إن الشمس هي التي تعكس ضوءها على سطح القمر ، كان ذلك إجابة عن سؤال يسأل : من أين يأتي الضوء إلى القمر مع أنه بطبيعته جسم معتم ؟ وهكذا ، وقديماً بحث الفلاسفة في صنوف الأسئلة التي يمكن أن تسأل عن الشيء الواحد ، وأطلقوا مصطلحاً خاصاً هو كلمة « المقولات » ، ويذكر أرسطو من هذه المقولات عشرة ، وهو بذلك يعني أنك تستطيع أن تسأل عن الشيء الواحد عشرة أنواع من الأسئلة ، فقلد تسأل عن جوهره بقولك : ما هذا ؟ أو عن كينته بقولك : ما لونه وما طعمه ؟ إلى آخر الأسئلة العشرة التي ذكرها أرسطو منذ قديم .

وواضح أن لكل ضرب من ضروب السؤال لغة خاصة يجاب بها عنه ، غير اللغة التي يجاب بها عن غيره من الأسئلة ، فإذا سألتك عن طول الجدار ، توقعت منك أن تستخدم لغة العدد لا لغة الألوان والطعوم ، وإذا سألتك عن مكان شيء أو عن زمانه ، كان لكل حالة لغتها الخاصة ، هذا واضح ، أما الذي يحتاج إلى توضيح فهو أن « الصراع الفكري » بين



رجلين أو جيلين من الناس ، لا يكون إلا إذا أتى عن شيء معين سؤال معين ، فأجاب كل من الرجلين إجابة غير التي أجاب بها الآخر ، كأن تسأل : ما مصدر الحرية التي يتمتع بها الإنسان ؟ فيجب أحد الرجلين بأنها فطرية تولد مع الإنسان ، ويجب الآخر بأنها حق تمنحه له إحدى السلطات — في مثل هذه الحالة وحدها يكون الحكم بالصواب على إحدى الاجابتين ، مؤديا حتماً إلى الحكم بالخطأ على الإجابة الأخرى .

لكن هذه الحالة هي واحدة من أربع حالات ممكنة الحدوث ، ومن ثم يجرى الخلط ويقع الخطأ ، فهناك حالة يطرح فيها سؤال معين ، فإذا برجلين يجهلان عنه إجابتين مختلفتين ، كل منهما صادق إلى حد ، باطل إلى حد ، أى أن كلا منهما صواب بعض الصواب لا كله ، وعندئذ يكون الجانب الذى أصاب فيه الأول ليس هو نفسه الجانب الذى أخطأ فيه الثانى ، فهاهنا لا يكون بين الفكرتين « صراع » لأننا قد نجمع الصوابين معا ، ونبعد الباطلين معا ، أى أن الإجابتين يمكن أن يتكاملا وأن يتعاطا على تكوين الإجابة الصحيحة ، خذ لذلك مثلا ما نشب — وما يزال ناشبا — بيننا من خلاف فى رأى : هل نترجم العلوم — كالمطبخ — إلى العربية أو لا ترجمها ؟ قد يجاب عن هذا السؤال بإجابتين متطرفتين ، إحداهما تطالب بالترجمة العربية ترجمة كاملة تشتمل على كل ما يرد فى العلوم من عبارة ومن مصطلح ، محتجة بأنه لا حياة للغة القومية إلا إذا حلت علوم عصرها . . . والأخرى تطالب بالترجمة فى هذا المجال ، وبوجوب أن تدرس العلوم فى لغة أجنبية — كالإنجليزية مثلا — هاتان إجابتان مختلفتان عن سؤال واحد ، لكن الصواب فى أى منهما قد لا يكون صوابا كاملا ، والخطأ فى الأخرى قد لا يكون خطأ كاملا ، بحيث يجوز أن يكون الموقف الأصح هو الجمع بين جانب من هنا وجانب من هناك ، كأن نقول — مثلا — إننا نترجم من المصطلح ما نجد له ترجمة عربية وافية ، ثم نعرب

ما يستعصى على الترجمة وما يحسن تركه على نطق قريب من نطقه الأصلي المشترك بين اللغات المختلفة ( فالترجمة هي وضع لفظ عربي مرادف للفظ الأجنبي ، والتعريب هو وضع الصوت الذي تنطق به اللفظة الأجنبية في أحرف عربية ) - إننى هنا لا أؤيد رأيا ولا أعارض رأيا ، لكننى أعرض نوعا من اختلاف الرأى فى مشكلة مطروحة ، تتعاون فيه الإجابتان المختلفتان ، دون أن ينشأ بينهما ما يصح تسميته « بصراع » .

وهناك حالة ثالثة من حالات الخلاف الفكرى يكون فيها السؤال المطروح سوّالا واحدا محددا ، فتجىء عنه إجابتان يظن أنهما مختلفتان على حين أنك لو حللتها ، وجدتهما مترادفتين متساويتين ، وكل ما فى الأمر بينهما هو أنهما وضعتا فى عبارتين مختلفتين ، ولا زلت أذكر سوّالا ألقاه على أى إذ كنت غلاما ، إذ سألتى : أيهما تفضل ؟ برتقالة مقشرة أم برتقالة بغير قشر ؟ فاندفعت مجيبا : أفضل برتقالة بغير قشر ، فقال مزاحا : ولماذا لا تأخذها مقشرة ؟ فقلت : لكى أضمن نظافتها ، وعندئذ لفت ذهنى إلى أن البرتقالة بغير قشر هي نفسها البرتقالة المقشرة ، والاختلاف هو فى اللفظ لا فى المعنى .

ومن أحدث الأمثلة فى حياتنا الفكرية ، على مثل هذه الحالة تلك المشكلة التى ما تفتأ تثار بين فريقين من الكتاب ، وهى : أنعد اشتراكيتنا اشتراكية عربية أم نعدّها تطبيقا عربيا للاشتراكية ؟ فيجيب فريق بالإجابة الأولى حرصا على أن تكون اشتراكيتنا مطبوعة بطابعنا الخاص المتأثر بظروفنا الخاصة ، ويوجب الفريق الآخر بالإجابة الثانية حرصا على وحدانية المبدأ الاشتراكي وعدم تجزئته ، على أن الفريقين معا متفقان على أن الاشتراكية معناها بصفة عامة عدم استغلال الإنسان للإنسان ، وفى اعتقادى أن الإجابتين مترادفتان برغم ما يبدو على ظاهرهما من تباين ، فافرض - مثلا - أننى طرحت سوّالا عن القطن العربى ما طبيعته : أهو قطن عربى أم نبات عربى للقطن ؟ فأجاب مجيب بالصيغة الأولى وأجاب مجيب آخر بالصيغة

الأخرى ، فهل ترى بينهما من خلاف في المعنى ؟ كان اختلاف الرأى بين الفريقين عن الاشتراكية العربية ليكون ذا معنى أو أن كل فريق منهما عرف مفهوم الاشتراكية تعريفا يخالف تعريف الآخر له ، أما وقد اتفقا على التعريف ، بأنها هي عدم استغلال الإنسان للإنسان ، ثم أراد كل منهما أن يميز التعريف العام بصفة تجعله خاصا بحالة معينة ، وكذلك أراد كل منهما أن تكون صفة « العربية » هي الميزة ، فأى فرق بين أن تصف الاشتراكية بأنها عربية أو تصفها بأنها تطبيق عربي ؟ المهم في كلتا الحالتين أن نثمة فكرة عامة متفق عليها ، ومميزا خاصا يقيد الفكرة العامة ، وهو أيضا متفق عليه ، فسيان بعدئذ أن تعبر عن هذا المعنى على هذا النحو أو ذاك . . هل مجلة الفكر المعاصر مجلة عربية ؟ أو هي تطبيق عربي لفكرة المجلات ؟ هل تعد تمائيل مختار نحنا عربيا أو تعد تطبيقا عربيا لفن النحت ؟

وهناك حالة رابعة ، لعلها أن تكون أحوصل الحالات ، وأحوجها إلى دقة التحليل وحسن التوضيح ، وأعنى بها الحالة التي نلتقي فيها لإجابتين مختلفتين من شخصين ، على ظن منهما بأنهما يجيبان عن سؤال واحد ، ويعالجان مشكلة معينة مشتركة بينهما ، على حين أنهما في حقيقة الأمر يجيبان عن سؤالين مختلفين ، كل منهما يتناول مشكلة غير المشكلة التي يتناولها الآخر ، وسرعان ما تتعقد الخيوط الفكرية وتتداخل فتتعدد الرؤى الواضحة ، وإنما يوقنا في مثل هذا الخلط ، أن يقدم لنا السؤال واحدا في صياغته اللفظية ، لكنه في حقيقته يدمج سؤالين أو أكثر عن موضوعات مختلفة ، فلو أردنا سلامة السر في مثل هذه الحالة ، لوجب منذ البداية أن نفلك المدمج ، لنضع كل سؤال فرعى على حدة ، وغالبا ما يحدث هذا الازدواج ، حين ترد في السؤال المطروح لفظة ينقصها التحديد ، بحيث يستطيع فهمها على أكثر من وجه واحد ، أعنى أن تكون هذه اللفظة الواحدة بمثابة لفظتين أو أكثر ، كل لفظة منها تستقل وحدها بمشكلة قائمة بذاتها ، فافرض — مثلا —

أن المسألة المطروحة هي عن « الحقيقة » ما سيئنا إليها ؟ فعندئذ ترى من الفلاسفة من يقول إن السبيل إليها هو « الخلدس » ، ومنهم من يقول إن السبيل إليها هو « العقل » وآخرون يقولون بل السبيل إليها هو « الخواس » ، أفلا يجوز في هذه الحالة أن يكون سر الخلاف بين أولئك وهؤلاء أن كلمة « الحقيقة » ينقصها التحديد ، بحيث يندمج في هذه الكلمة الواحدة مشكلات عدة ، فأخذ كل فريق من الفلاسفة مشكلة غير المشكلة التي أخذها الفريق الآخر ؟ إذا تبين ذلك ، كان ما بينهم من اختلاف هو أبعد ما يكون عن « الصراع » ، لأن كلا منهم يلعب لعبته في ميدان مستقل .

تلك حالات أربع من اختلاف الرأي عند أصحاب الفكر ، أنحصها لتكون مرثية للقارئ بنظرة واحدة ، فيسهل عليه أن يرى الزعم الذي نزعمه ، وهو أن « الصراع الفكري » لا يتحقق إلا في حالة واحدة دون سائر الحالات :

١ - مشكلة يقترح لها حلان ، بحيث إذا أصاب حل منهما تحم أن يكون الآخر باطلا ، وهما هنا يكون صراع فكري .

٢ - مشكلة يقترح لها حلان ، لكن كل حل منهما لا يتناول من المشكلة إلا جانباً واحداً ، وهنا لا يكون صواب أحدهما نافياً لصواب الآخر .

٣ - مشكلة يقترح لها حلان ، لكنهما لا يختلفان في المعنى وإن اختلفا في الصياغة اللفظية ، وهنا يكون صواب أحدهما هو نفسه صواب الآخر .

٤ - سؤال يدمج في صياغته أكثر من مشكلة واحدة ، فيعالج أحد المفكرين مشكلة منها ، ويعالج مفكر آخر مشكلة أخرى . وهنا يكون لكل منهما صوابه أو خطؤه مستقلاً عن صواب الآخر أو خطئه ، فلا صراع بينهما ولا ما يشبه الصراع :

وسيلنا الآن إلى مزيد من الأمثلة ، تأخذها من حياتنا الفكرية ،  
توضيحا لهذه الحالات الأربع .

## ٢

لو نظرنا إلى الحياة الفكرية - كما يذم أن ينظر إليها - باعتبارها  
مرحلة نظرية لابد أن تلحقها مرحلة التنفيذ والتطبيق ، أعني لو نظرنا إلى  
الحياة الفكرية ، لا على أنها لو ومتاع لأصحابها ، بل على أنها هي مرحلة  
التخطيط التي تنتهي بالتصميم ثم بالتنفيذ ، وجدنا أن الحالة الأولى من  
الحالات الأربع المذكورة - أعني حالة الصراع الفكري بمعناه الدقيق -  
هي الحالة الوحيدة التي يؤدي اختلاف الرأي فيها إلى اختلاف في طرائق  
التنفيذ ، وبالتالي فإن اختلاف الرأي فيها معناه اختلاف فيما نغره أو لا نغره  
من أمور الواقع ، ومن ثم نجيء أهميتها وخطورتها بالقياس إلى زميلاتها ،  
إذ لا يؤدي اختلاف الرأي في الحالات الثلاث الأخرى إلى أي ضرب من  
ضروب التغير على أرض الواقع ، وإذن فهو - على أحسن تقدير -  
لا يعدو أن يكون رياضة ذهنية يلهاها أصحابها كما يلها لاعبو الشطرنج ،  
ولنضرب أمثلة من « صراعاتنا » الفكرية الحقيقية والمزعومة ليتضح المعنى  
الذي نريد .

إن أقرب مثل حي نسوقه للصراع الفكري في أتم معناه ، هو هذا  
الذي حدث ويحدث في حياتنا الاقتصادية والاجتماعية منذ قيام الثورة ، فقد  
كانت تلك الحياة قبلها تقوم على فكرة أو أفكار أساسية ، وجاءت تلك  
الحياة بعدها لتقوم على فكرة أو أفكار تنقض الأولى لتحل محلها ، فإذا  
كانت الفكرة السابقة تأخذ بالملكية الخاصة لوسائل الإنتاج الرئيسية ، فإن  
الفكرة الجديدة تأخذ بالملكية العامة لتلك الوسائل ، وبين الفكرتين من

الاختلاف ما يحتم الأخذ بإحدهما دون الأخرى ، فإما هذه وإما تلك ، مع استحالة الجمع بين الفكرتين في شيء واحد بعينه ، وإذن فقد كان بين الفكرتين صراع ، كانت الغلبة فيه للفكرة الجديدة ، وهي غلبة لا تقف عند حد الرياضة الذهنية ، بل يكون لها طريقها إلى التطبيق والتنفيذ ، بحيث تتغير الأمور على أرض الواقع تغيرا يجعل لها صورة غير التي كانت ، وهذا يصبح لكلمة « ثورة » معناها العيني المحسوس .

خذ مثلا ثانيا لمثل هذا الاختلاف الذي يحتم علينا أن نأخذ بأحد الطرفين دون الآخر ، لما بين الطرفين من تناقض يمنع الجمع بينهما في لحظة واحدة ، الاختلاف على مبدأ التعليم ، أ يكون واجبا على الدولة لإزاء المواطنين بحيث تتكفل الدولة بتفقاته في كل مراحله ، أم يكون من الخدمات التي تباع لمن يملك المال لشراؤها ؟ هاهنا كذلك « صراع » بين الفكرتين ، لأن قبول الفكرة الأولى بالنسبة إلى مرحلة معينة من مراحل التعليم ، يقتضى رفض الفكرة الثانية ، فلو فرض أن كان لكل من الفكرتين أنصار ، كان بين الفريقين صراع فكري ، وهنا نلاحظ للمرة الثانية أن الصراع عندئذ إذا انتهى إلى انتصار فكرة على فكرة ، كان معنى ذلك تغيرا حقيقيا في دنيا الواقع .

وهاك مثلا ثالثا للصراع الفكري حين يتم معناه ، قضية المرأة وحريتها حين أعلنها قاسم أمين ، فهل تخرج المرأة - التي هي من أوساط لم تكن تسمح للمرأة فيها بحقوق معينة - هل تخرج تلك المرأة إلى حيث تظهر بحقوقها تلك ، من سفور ومن تعليم ومن مشاركة في الأعمال العامة ؟ هنا تكون الإجابتان بالإيجاب والنفي لإجابتين متعارضتين تعارضا يجعل صواب الواحدة منهما مؤديا بالضرورة إلى خطأ الأخرى ، ونلاحظ للمرة الثالثة أن مثل هذا

الاختلاف الفكرى مؤد إلى تبديل صورة الحياة الواقعة إذا ما كتب النصر  
للفكرة الجديدة على الفكرة القديمة .

ومثل رابع وأخير للصراع الفكرى بمعناه الذى حددناه له ، تلك المشكلة  
التي ثارت في أربعينات هذا القرن عن الكتابة العربية : أتبقى عليها كما هي  
بأحرف عربية ، أم تبدل هذه الأحرف بأحرف لاتينية ؟ هاهنا أيضا ترى  
كيف يجيء الأخذ بإحدى الفكرتين مبعدا للفكرة الأخرى ، وفي هذه القضية  
قد حدث أن كان النصر للفكرة القديمة فاخضت الفكرة الجديدة ، فلبثت  
صورة الواقع على حالها لم يصعبها تغير .

ونستطيع أن نمضى في ضرب الأمثلة لما قد حدث في حياتنا الفكرية  
خلال هذا القرن من « صراعات » حقيقة بين أفكار تتصل بهذا الجانب  
أو ذلك من جوانب حياتنا ، وهى صراعات يتحتم فيها الأخذ بأحد الطرفين  
المتصارعين دون الآخر ، مع استحالة الجمع بينهما في مشكلة واحدة بعينها ،  
وقد كتبت الغلبة في معظم الحالات للفكرة الجديدة ، فتغيرت الحياة فيما  
يتصل بالفكرة الغالبة ، لكن تلك الغلبة أحيانا لم تكن من نصيب الفكرة  
الجديدة ، فظلت الفكرة القديمة غالبة سائدة ، وبالتالي لم تتغير الحياة في  
جانبا المتصل بتلك الفكرة ، وهنا ينبغى أن نذكر حقيقة هامة ، وهى أن  
« التغير » في ذاته ليس هو المقصود ، إنما المقصود هو التغير الذى يحدث  
تطورا وتقدما ونموا ، فإذا كانت الفكرة الغالبة في الصراع ، محقة  
للتطور ، كانت خيرا من زميلتها ، بغض النظر عن أيهما جديد وأيها  
قديم .

### ٣

أما الحالة الثانية من الحالات الأربع التي أسلفنا ذكرها ، فهى حين  
يتناول كل من المتجادلين جانبا من المشكلة المعروضة غير الجانب الذى

يتناوله الآخر ، وعندئذ لا يكون بين الطرفين « صراع » بقدر ما يكون بينهما تعاون وتكامل ، حتى ليجوز لنا ضم الصواب الجزئى الذى أدركه أحدهما إلى الصواب الجزئى الذى أدركه زميله ، ليكون لنا بذلك الضم الصواب كله ، أو شطر من الصواب — على أية حال — أكبر من كل من الصوابين على حدة ، وقد ضربنا لذلك مثلاً مشكلة العلوم وترجمتها ، فهل نقلها إلى العربية أو نتركها على أصلها فى أيدي طلابنا ودارسينا ، ونسوق الآن مثلاً آخر أو مثلين .

فالمشكلة ما زالت قائمة ، والنزاع ما زال محتدماً ، حول الفصحى والعامية بأيهما نكتب فى مجال القصة والمسرحية والشعر بصفة خاصة ، وسؤالنا الآن هو هذا : أحقاً نحن بإزاء طرفين نقبضين لا يلتقيان ؟ هل المسألة هى إما أن نكتب بالفصحى ولا عامية وإما أن نكتب بالعامية ولا فصحى ؟ ألا يجوز أن يكون هنالك موقف يجمع بين الفصحى فى سياق والعامية فى سياق ؟ ماذا لو كتب متن القصة — مثلاً — بالفصحى وحوار العامة بالعامية ؟ ماذا لو أخذنا من الفصحى بطرف ومن العامية بطرف كالاقتراح الذى قدمه الأستاذ توفيق الحكيم ؟ إن ما يقوله أنصار الفصحى لا ينقض بالضرورة ما يقوله أنصار العامية ، كلا ولا ما يقوله أنصار العامية بالذى ينقض ما يقوله أنصار الفصحى ، بدليل أننا قد رأينا بالفعل آثاراً أدبية التقي فيها الطرفان على وجه من الوجوه .

وقريب من هذا مشكلة الشعر القائمة المحتدمة بين قديمه وحديثه ، ويحلو للقائمين بها أن يسموها « صراعا » كأنما لو نظم الشعر شاعر على النسق التقليدى تحم ألا يفرضه شاعر آخر على أى نحو شاء ! نعم كأنما فى العربية كلها شاعر واحد وهو إما أن يقول الشعر على هذه الصورة أو على نقبضها ! هب أن سألنا سألًا : أتريد للناس أن يأكلوا اللحم أو الأرز ؟ أفلا يكون الجواب : أريد لهم أن يأكلوا اللحم والأرز ومائة صنف آخر غير اللحم



والأرز إذا أسعفتهم جيوبهم وبطونهم ، ولقد شهدنا في هذه « المعركة »  
 عجبا ، إذ شهدنا شاعرا ينظم الشعر على صورته التقليدية من وزن وقافية ،  
 ولأن شخصه محب لدى أنصار الشعر الجديد ، رأوا في شعره شعراً  
 جديداً — إننى أؤكد لقارئى أننى لا أكتب هذا مؤيدا للجديد أو قديماً ، بل  
 أكتبه لأبين ألا « صراع » في مثل هذه المشكلات ، لأن الطرفين المتنازعين  
 لا يزيح أحدهما الآخر ، بل يأتى ليقف إلى جواره ، كأنما أنت صاحب  
 منزل ذى ثلاث غرف فأصفت إليها غرفة رابعة .

ولقد شهدنا كذلك معركة عنيفة في عشرينات هذا القرن وثلاثيناته بين  
 أنصار الجديد وأنصار القديم — وكان الجديد والقديم عندئذ معناهما على  
 التوالى : الثقافة الأوروبية والتراث العربى — وكان بيننا من انتصر للأولى  
 انتصاراً تاماً ، ومن انتصر للتراث العربى انتصاراً تاماً ، ولو كان المتقاتلون  
 ذوى بصر وسمع ، لرأوا بين ظهرائهم — حتى في ساعة احتدام المعركة — أدباء  
 اجتمعوا في قلوبهم وفي عقولهم أطراف الثقافتين معا ، مما يدل دلالة قاطعة  
 على أن المسألة ليست إما هذا أو ذاك ولا اجتماع بين الجانبين ، بل هى على  
 صورتها الأصح : هذا وذاك معا ، فهل تعد طه حسين مثلاً مشرباً بالثقافة  
 العربية وحدها أو تعده مشرباً بالثقافة الأوروبية وحدها ؟ هل تعد العقاد  
 من الفريق الأول أو من الفريق الثانى ؟ وكذلك قل في هيكل والمازنى وغيرهما ،  
 وهامى ذى الأعوام قد كرت بنا إلى يومنا الراهن ، فإذا الثقافتان اليوم  
 يتلاقيان في وحدة — ألا تكن قد تمت فهى في طريقها إلى أن تم — بحيث  
 يتكون منهما ما يصبح ثقافة جديدة مطبوعة بطابعنا الحديث .

#### ٤

وكذلك ليس من ضرور « الصراع » الفكرى أن تختلف العبارتان في  
 اللفظ لكنهما تترادفان في المعنى ، وقد أسلفت لذلك مثلاً هذا الخلاف الظاهرى

الذى تجرى به أقلام طائفة من كتابنا اليوم عن « الاشتراكية العربية » و « التطبيق العربى للاشتراكية » ، وأريد الآن أن أزيد من الأمثلة لعلها توضح ما نريد ، فمن المشكلات القائمة بيننا اليوم مشكلة « الالتزام » فى الأدب والفن ، بل وفى الفكر بصفة عامة ، وإن الحديث فى المشكلة ليوحى بأن هنالك فريقين : أحدهما يقول بوجود الالتزام ويقول الآخر بعدم وجوبه ، على أن ثمة مسلمة متفقاً عليها ، وهى أن الالتزام لا يقصد به الإلزام ، بمعنى أن الحركة تنبع من داخل الفكر أو الأديب ، ولا تفرض عليه من عوامل خارجية ، وإذن فقد انحصر الخلاف « المزعوم » فى أن فريقاً يقول : إنه لا بد أن يكون عند الأديب أو المفكر هدف يلتزم بلوغه بالوسائل التى يراها ، على حين أن الفريق الآخر يقول - فى زعم الزاعمين - إنه لا هدف هناك عند الأديب أو المفكر ، ولذلك فلا وسائل معينة محددة : وتسأل الزاعمين : ترى هل يمسك المفكر غير الملتزم - أو الأديب - قلمه ، ويغمض عينيه ، ويخط بالقلم على الورق كيف اختلجت الأصابع ، كأنه قط وجد أمامه آلة كتابة فراح يخط على مفاتيحها بمخالبه ؟ فيكون جواب الزاعمين عن سؤالك هذا - فيما أظن - هو شيء كهذا : لا بل إن غير الملتزم هو من يفكر للفكر نفسه ، ومن يصنع أدبا للأدب نفسه ، وفنا للفن نفسه . . أى أن الأهداف « داخلية » لا « خارجية » - إن جاز هذا الوصف - ونحن نقول لهؤلاء : إن هذا هو الالتزام ، ولا فرق - من حيث « الالتزام » ذاته - بين أن يكون الهدف هو داخل الأثر الفكرى أو الأدبى ، أو خارجه ، كلاهما التزام لصاحب الأثر بما أراد أن يصنعه ، فإذا كان هنالك بعد ذلك اختلاف بين قائل بأن الهدف لا بد أن يكون خارج الأثر المصنوع ، وقائل آخر بأنه إنما يكون داخل فى كيان الأثر ذاته ، فليس الاختلاف عندئذ على « الالتزام » وجودا وعلما ، بل الاختلاف على موضع الهدف الذى يراد التزامه ، وإذن فلا فرق - من حيث الالتزام - بين عبارتين : إحداهما تقول إن الأدب هو للأدب ، وأخرى تقول إن الأدب للمجتمع ، إذ

العبارة ثانياً كلتاها تقرران الالتزام على حد سواء وبمعنى واحد ، وإن اختلف فيهما الشيء الذى نلتزم به ، وإنه لما يزيد هذا الأمر وضوحاً ، أن القائلين بأن الأدب الملزم معناه التزام بمشكلات المجتمع ، لا يفهمون أن يؤكدوا بأن هذا الالتزام بمشكلات المجتمع لا يعنى الأديب من أن يلتزم « أيضاً » بما يوجهه الفن الأدبى من قواعد وأصول ، وحتى لو أخذنا بهذا التفسير ، فإن الخلاف بين الفريقين لا يكون خلافاً على وجوب الالتزام أو عدم وجوبه ، بل يكون على « عدد » الالتزامات . فريق يقول إنهما التزامان : التزام بقواعد الفن الأدبى أولاً ، والالتزام بأن يكون المضمون هو مشكلات المجتمع ثانياً ، على حين أن الفريق الآخر يطالب بالالتزام واحد ، هو التزام بقواعد الفن الأدبى ، ولا شأن لنا بعد ذلك بالمضمون ونوعه ، فإذا كانت هذه هى حقيقة الموقف ، أفلا يكون الفريقان معاً على اتفاق فى فكرة الالتزام من حيث هو كذلك ؟ وإلا فإين هو الأديب الواحد أو الفنان الواحد أو المفكر الواحد ، على طول التاريخ الثقافى كله ، الذى لم « يلتزم » فى عمله شيئاً ما ؟ فإذا قال قائل هنا : لا ، بل نريده أن يلتزم كذا لا كيت ، كان ذلك « إلزاماً » لا « التزاماً » . . وقد اعترفنا جميعاً بأنه لا إلزام .

وأسوق مثلاً آخر وآخر ، لاختلاف الرأى الموهوم ، حين تختلف العبارات فى لفظها ، حتى إذا ما أمعنت النظر فى مدلولاتها ، ألفيتها تستهدف هدفاً واحداً ، والمثل الذى أسوقه هو اختلاف القائلين بالفردية والاجتماعية ، فى ظنى أنه لو ترك التعادل بين الطرفين هكذا مطلقاً من القيود ، لأفرغناه من معناه . فالمعنى الحقيقى المقصود هو ألا ينشط الفرد فى ميادين العمل والفكر إلا بما عساه أن يخدم المجموع ، لكن هذا نفسه لا يبنى أن يكون الفرد فى نشاطه فرداً ، وإنما هو مطالب بنوع معين من النشاط الذى يحقق به فرديته والذى يفيد المجتمع فى الوقت نفسه ، إذ قد ينشط الفرد بما يهدم المجتمع ، وإذن فليس الشرط هو ألا ينشط الفرد من حيث هو فرد ، بل الشرط هو

أن يوجه نشاطه الفردى نحو خدمة الناس ، افرض أن الفرد الذى نخاطبه بهذا الكلام يحترف مهنة الحكم فى لعبة الكرة ، فكيف يمكن أن يمارس حرفته إلا من حيث هو فرد ؟ لهذا فنحن لا نطالبه بأن يحد من فرديته ، بل نطالبه بأن يوجه نشاطه الفردى فى أدائه لحرفته نحو هدف معين يخدم اللاعبين جميعا ، إن أشد أنصار الفردية تعصبا لرأيه ، لا يطرح الناس من حسابه ؛ بدليل أنه يتكلم ليعبر عن رأيه ذاك ، ويرسل كلامه إلى المطبعة ليُطبع وينشر ، وهو حين يتكلم وحين يعمل على نشر كلامه ، إنما يتوجه به نحو الناس ، وإذن فالقائلون بالفردية والقائلون بالاجتماعية ، إنما يقولان شيئا واحدا ، إذا كان المراد هو أن يكون النشاط الفكرى أو العمل ذا صلة بالمجتمع كله أو بعضه ، ولا يكن بينهما فرق إلا إذا قصرنا معنى الفردية على النشاط الذى يهدم المجتمع . ويعارض مصالحه ، لكن من أين يتحتم هذا المعنى ؟ وعلى كل حال ، فلو كان دفع المجتمع أو تعويقه هو موضع الحديث ، كان لمثل هذا الاختلاف معنى ، أما أن يكون المحوران هما الفردية والاجتماعية ، من حيث هما ، فلا اختلاف هناك فى حقيقة الأمر ، لأن الفردية لا تكون إلا فى مجتمع .

### ٥

وإن أغضض الحالات جميعاً عن الرؤية ، هى الحالة الرابعة — من الحالات التى أسلفنا ذكرها — حين يكون لكل متحدث مشكلة التى يتصدى لها ، وبرغم ذلك يظن المتحدثان أنهما يتصديان لمشكلة واحدة بعينها ، وأن أحدهما ، إذا أصاب الرأى ، تحتم أن يوصم زميله بالخطأ .

وأعيد القول مرة أخرى ، بأن الخلاف لا يكون بين رأيين ، إلا إذا كان الرأيان مما يتعلقان بسؤال واحد ، أى أنهما معاً يندرجان فى مقولة واحدة ، فإذا سئلنا — أنت وأنا — عن جدلان هذه الغرفة ، فقلت أنا إنها

بيضاء ، وقلت أنت إن ارتفاعها أربعة أمتار ، فليس هذا الذى بيننا هو خلاف فى رأى ، لأنك بمثابة من يجيب عن سؤال غير السؤال الذى أجبب أنا عنه ، أنت تتحدث عن « الكيف » وأنا أتحدث عن « الكم » وهما مقولتان مختلفتان .

وحسبى هنا مثل واحد أسوءه لاختلاف الرأى المزعوم ، حين لا يكون فى حقيقة الأمر اختلاف ، لأن كل رأى من الرأين متصل بمشكلة غير المشكلة التى يتصل بها الرأى الآخر ، وليكن هذا المثل هو اختلاف النقاد على مبدأ النقد الأدبى ماذا يكون ؟ فهنا نجد إجابات كثيرة ، ناقد يجعل مبدأ البحث عما تحمله القطعة الأدبية من رسالة فكرية ، وناقد آخر يجعل مبدأ البحث عن القالب الذى صبت فيه تلك الرسالة إذا كان ثمة رسالة وناقد ثالث ، ورابع وخامس إلى آخر الصف الطويل ، ويزعمون أنهم يختلفون فى مشكلة واحدة بعينها ، وليس الأمر كذلك ، لأن كلا منهم يهتم بشيء غير الشيء الذى يهتم به الآخر ، افرض أننا أربعة أصدقاء دخلنا معاً مكتبة ليبحث كل منا عن كتاب غير الكتاب الذى يبحث عنه الآخر : واحد يريد كتاب الوجود والعدم لسارتر ، وآخر يريد كتاب مبادئ الهندسة لأقليدس ، وثالث يسأل عن الأيام لطفه حسين ورابع يطلب ديوان العقاد ، فهل يكون بيننا خلاف على رأى ؟ وهكذا قل فى أربعة نقاد يتناولون قصة أو مسرحية ، بمبدأ نقدى لكل منهم غير المبدأ الذى يأخذ به زميله ، فالقصة المتقودة هى الدكان الذى سيدخلونه جميعاً ، لكن لكل منهم فيها مأرباً ، إن وجدته كان خيراً وإلا فهو يفرج منها بغير زاد ... اختلفت المطالب ، أى اختلفت الأسئلة فاختلفت الإجابات بالضرورة ، فلا صراع هناك كما قد يظن المغرمون بالصراع الفكرى ، حيث يكون ، وحيث لا يكون بغير تمييز .

## أزمة القيم في عصر الانطلاق

١

لا أريد أن هنالك أزمة قائمة بالفعل بين جديد القيم وقديها ، لكني أريد أزمة تقيمها ونخلقها خلقا ، فليس أهون على الإنسان من أن يحيا في عالمين : فعالم خارجي عام يضطرب فيه مع الناس في أوجه النشاط والعمل ، يحكمه في التعامل معهم مجموعة من القوانين واللوائح ، وعالم داخلي خاص يعيش فيه مع أهله . وخصائمه ، تضبطه معهم مجموعة من المعايير ، قد تتفق وقد لا تتفق مع معايير العالم الخارجي حيث سائر المواطنين الذين لا تربطه بهم صلة القربى القريبة أو الصداقة الحميمة ؛ فإذا كان مما يجوز له هنا أن يقض نفسه نقضا بحيث يمدح ما يمدحه عن صدق ويذم ما يذمه عن صدق ، فلا يجوز له هناك أن يمدح أو يذم إلا ما يريد له الناس من مدح وذم ؛ وإذا كانت علاقته هنا مع أفراد أسرته ومع أصدقائه هي أن يقف الواحد منهم إلى جانب الآخرين في صف واحد ، أقدامهم كلهم دائسة على الأرض ، ورؤوسهم كلهم معتدلة القامة لا تمنحنى تحت حمل يثقلها من أعلى ، فعلاقته هناك مع سائر المواطنين في المكتب والمصنع والشركة والمصرف ، بل وفي الملعب وفي الطريق هي أن يقفوا في عمود رأسى ، الواحد منهم على أكتاف من دونه ، وإذا كان مما لا يجوز له هنا أن يسرق الوقت والجهد والمال من سواه ، فذلك كلها أمور جائزة له هناك ، لا يمنعه من أدائها إلا خشية العقاب

نعم ، ليس أهون على الإنسان من أن يعيش في عالمين ، لكل عالم منهما قواعده وقوانينه ؛ ويغلب أن تكون القواعد والقوانين التي تضبط

السلوك في العالم الخارجى العام هي تشريعات مسنونة من صاحب السلطان ، وأن تكون القواعد والقوانين التي تضبط السلوك في العالم الداخلى الخاص . هي مواضع خلقية وعرف وتقليد ؛ ويغلب كذلك أن تكون للأولى من ألوان العقاب المقررة ما يردع الناس عن مجاوزة الحدود المشروعة ، وألا يكون للثانية من ألوان العقاب إلا لذعات الضمائر واستهجان الآخرين ؛ وإنه لمن المألوف لهذا ازدواج أن يكون هو الحالة الطبيعية التي لا تثير دهشة عند أحد ( إلا أن يكون من المشتغلين بفلسفة الأخلاق ) في العلاقات بين أمة وأمة أخرى ، كأنما ليس ثمة من ضير على الإنسان أن يعامل مواطنيه على نحو ، وأن يعامل أبناء البلاد الأخرى على نحو آخر ؛ فالفعل الواحد المعين يفعله في بلده فيكون خيانة كبرى يستحق عليها الإعدام ، والفعل نفسه يفعله في بلد آخر فيستحق به من مواطنيه أوسمة التقدير . . . أقول إنه من المألوف لهذا ازدواج في القيم أن يكون هو الحالة الطبيعية بين أفراد أمة مع أفراد أمة أخرى ؛ لكنه لا يكون هو الحالة الطبيعية بين أبناء الأمة الواحدة إلا إذا كان في الأمر جانب خبيء يحتاج لأن يكشف عنه الغطاء لتقع عليه الأبصار في ضوء النهار ؛ وكشف الغطاء عما في أنفسنا من ازدواج في القيم ، من شأنه أن يحدث الأزمة التي أشرت إليها في أول المقال .

## ٢

وأهم ما يحدث ازدواجاً في القيم بين أبناء الأمة الواحدة ، هو أن تكون تلك الأمة في مرحلة انتقالية من مراحل نموها وتطورها ، والمعلوم في مثل هذه الحالة أنه وإن تكن أسس التعامل بين الناس منبثقة آخر الأمر من شبكة العلاقات الاقتصادية ، فإذا تغيرت هذه العلاقات كان التغير في أسس التعامل كلها لاحقاً ضرورة وحتماً ، إلا أن التغير المادى الاقتصادى أسرع دائماً من نتائجه الخلقية ، حتى كثيراً ما يحدث أن يحى التغير

الخلقى بعد أسبابه من التغيرات الاقتصادية بسنوات طوال ، بل إنه قد لا يجرى ، ويظل الإنسان في حالة قلقه بين ما يكسب به العيش في عالمه الخارجى وبين ما يدخل الطمأنينة والسكينة على نفسه في عالمه الداخلى ؛ لقد سارت الإنسانية في تطورها من اقتصاد الرعى الى اقتصاد الزراعة ، ومن هذا إلى اقتصاد الصناعة ، وكان لها في كل طور من هذه الأطوار أخلاق تلائم المحيط الاقتصادى ، لكن ما أكثر ما تخلف في كل مرحلة من أخلاق المرحلة السابقة عليها ؛ ففي مجتمعنا الزراعى هنا في مصر ، كانت تسود - إلى جانب ما تقتضيه حياة الزراعة من أخلاقيات - بقايا من مجتمع البداوة الرعوية احتفظ بها العرب من عهد بداوتهم ونقلوها إلى المجتمعات التى كانت قد استقرت في زراعتها أمداً طويلاً ؛ وهما نحن أولاء في حالة انتقال من طور الزراعة إلى طور الصناعة ، لكننا مازلنا مثقلين بأخلاقيات المجتمع الزراعى جنباً إلى جنب مع ما تدعو إليه الحياة الجديدة - بعلمها وصناعتها - من أخلاقيات جديدة .

لقد استقرأ « روستو » في كتابه « مراحل النمو الاقتصادى » مراحل السير التى اجتازتها البلاد - على اختلاف مكانها وزمانها - في تطورها الاقتصادى بما يستتبع ذلك من تطور اجتماعى وثقافى وسياسى ، فوجدها خمس مراحل ، هى : المرحلة التقليدية ، تتلوها مرحلة التحول ، ثم مرحلة الانطلاق ، وهذه تتلوها مرحلة النضج ، وأخيراً نجيء مرحلة الرفاهية على المستوى الحضارى الرفيع .

في المرحلة التقليدية الأولى ، تكون أوضاع الحياة محددة ضيقة المجال ، لكل شئ قيوده من التقاليد والعرف ، ولكل حركة طريقتها المرسوم ، حتى لا يجوز للسائر أن يمشى بأسرع ولا بأبطأ مما ينبئ ، ولا للضاحك أن يضحك بصوت أعلى مما يجب ؛ العمل الرئيسى في هذه المرحلة زراعة ، والسلطان الحقيقى في أيدي ملاك الأرض ، وصالح الأسرة في هذه المرحلة فوق صالح الأمة ، ولكل أسرة مستواها الطبقي ، فلا يؤذن لأبنائها أن يشربوا



بأعناقهم إلى ما هو أعلى . . . ثم تسرى أشعة العلم في جسم الحياة - إما قليلا قليلا أو دفعة سريعة - فيتبع العلم صناعة تشغل بعض الأيدي عن فلاحة الأرض ، وتجعل المدينة مركز القوة دون الريف وقراته ، بل إن حركة التصنيع تلمس الزراعة نفسها ، فإذا الحقل بمكناته وجراراته كأنه مصنع ، وإذا القرية كأنها مدينة صغيرة ، وتلك هي معالم المرحلة الثانية : مرحلة التحول .

حتى إذا ما مكملت عملية التحول ، واستكمل المجتمع خلالها ملامح وجهه الجديد ، دخل في مرحلة الانطلاق ، وفيها تتجدد خلاياه كلها لتلائم الحياة العلمية الصناعية الحضرية الجديدة ، فتتغير العلاقات الإنسانية بأسرها ، وتتغير الحقوق والواجبات ، تتغير قيمة العمل بالسواعد بالنسبة إلى أصحاب الفراغ ، وتتغير مهمة الحاكم بالنسبة إلى المحكوم ، وتتغير العلاقة بين الرجل والمرأة ، بين أهل الريف وأهل الحضر . . . يتغير كل شيء في مرحلة الانطلاق لتندفع الملامح الجديدة التي نشأت في مرحلة التحول ، حتى تبلغ مداها ، وهذه هي المرحلة التي نقف اليوم على مشارفها ، لنجتازها في عهد من السنين يكثر أو يقل بحسب دوافع التطور ، ثم لننتهي منها إلى المرحلتين الأخيرتين : مرحلة النضج ومرحلة الرفاهية على مستوى حضارى رفيع .

وأوضح ما بلغت أنظارنا في مرحلة الانطلاق هذه - ازدواج القيم التي نعيش على مداها : فقيم تخلفت من المرحلة الأولى - مرحلة العرف والتقليد - وصمدت عبر المرحلة الثانية - مرحلة التحول ، وقيم تقتضيها حياة العلم والصناعة : في الأولى تكون الأولوية لمن يملك على من لا يملك ، وفي الثانية تكون لمن يعمل على من لا يعمل ، في الأولى تواكل واستسلام للقدس ، وفي الثانية اعتداد ببحرية إرادة الإنسان ، وتسليم بنتائج العلم ؛ في الأولى تغليب للوجدان على منطق العقل ، وفي الثانية تغليب للعقل على مشاعر الوجدان ؛ في الأولى تشويه للماضي بالتهويل والخرافة ، ثم الاحتماء

بهذه الصورة المشوهة والتمسك بها لذاتها ، وفى الثانية تنقية للماضى ليكون فى أيدينا سلاحاً للحاضر وعدة للمستقبل ؛ فى الأولى شخصية ضائعة هضيمة لمن يهتمها ، وفى الثانية تثبيت للشخصية واعتزاز بها فى غير صلف أعمى ، فى الأولى قبول للواقع كما يقع لأنه من صنع القدر ، وفى الثانية تغيير للواقع عما وقع لأنه من صنع أيدينا .

أقول إن أول ما يلفت أنظارنا ، ونحن على مشارف المرحلة الثالثة من مراحل السير : مرحلة الانطلاق ، ازدواج القيم ؛ فنحن مشدودون اليوم بين قديم وجديد ، نعمل بأجسادنا على نحو : ونفكر بعقولنا ونحس بقلوبنا على نحو آخر ، كمن يعزف على القيثارة لحناً لكنه يغنى لحناً آخر ؛ نعم إنها سنة الحياة أن يبطئ التغير الخلقى بحيث لا يلحق بالتغير المادى إلا بعد أمد قد يطول ، فواجبنا أن نستحث الخطى لتسرع نحو التثام الفجوة بين خارج الإنسان وداخله .

### ٣

وحق لا يكون حديثنا على مستوى التجريد والتعميم ، ندعمه بأمثلة مجسدة معينة مما وقع لنا فى خبراتنا الحية ، أمثلة تبين أننا نقول بألستنا ما لا نحس صدقه بقلوبنا ، إذ نردد بالألسنة معايير المرحلة الجديدة من مراحل حياتنا ، لكننا مازلنا معلقين فى قلوبنا بمعايير أخرى ذهب زمانها :

جائنى من مكتب حكومى خطاب يحدد لى موعداً فى الساعة التاسعة من صباح يوم معين ؛ وذهبت قبل التاسعة بوضع دقائق لأكون حاضراً عند تمام التاسعة كما ذكر لى فى الخطاب ؛ لكننى وصلت لأجد المكان خالياً من كل أثر للحياة والأحياء ، وأصغخت السمع فإذا صوت رجلين يتحدثان فى غرفة بعيدة ، فسرت نحو مصدر الصوت ماراً فى ممر ضيق يفصل غرف

المكاتب عن يميني ويساري ، لا يقع فيها البصر إلا على مناضد ومقاعد قد خلت من أهلها ؛ ووصلت إلى مصدر الصوت فإذا خادمان يسمران ، وحيث استحياء ، لأنني شعرت بالذنب الذي يشعر به من يخوض حرماً مقدساً لم يكن من حقه أن يخوضه ؛ وسألت مستفسراً : أين عساي أن أذهب ؟ وأبرزت لها الخطاب الذي جاءني بتحديد الموعد ؛ وتناول أحدهما الخطاب وقرأ ؛ وناول له زميله ليقراً ، ثم رداه إلى ، وأحدهما يقول - والآخر يكرر قوله كأنه الصوت والصدى - هم يقولون التاسعة ، لكنهم لا يقصدون التاسعة ، هم لا يحضرون قبل الحادية عشرة ، فإذا كان وراك مشوار فاذهب واقض حاجاتك ثم عد ، وإلا فانتظر في البهو الخارجى . . . .

آثرت أن أنتظر في البهو الخارجى ، فجلست على مقعد كسيح القوائم معقر الأجزاء ، إلى جوار منضدة فرشت بقطعة من « الجوخ » الأخضر ، ويا ليها ما فرشت . . . وبعد نصف ساعة جاء موظف ودخل غرفة من الغرف التي تفتح على البهو الذي كنت أجلس فيه ؛ فانتظرت حتى رأيت قد استقر في جلسته وشرب قهوته ، وبدأ يفتح الخزائن من حوله ليخرج من جوفها أوراقاً ؛ ثم استأذنت في الدخول ودخلت ، وأبرزت له الخطاب الذي جاءني وسألت : ترى هل أخطأت المكان أو أصبت ؟ فنظر في الخطاب ، وقال وهو لا ينظر إلى : « بل أصبت ، فانتظر حيث كنت ، حتى يجيئوا » . . . ترى من هم . . . أولئك الذين لا يتحدثون عنهم إلا بضائر الغائب في نغمة كأنها توحى بأنهم سيهبطون علينا من عالم مجهول ؟ ومر نصف ساعة آخر ، ودخل رجل يحمل حقيبة ، لكنه كان زبوناً مثلي - وإن يكن أحرص مني لأنه انتفع من زمنه بساعة كاملة أضعتها أنا عبثاً - وجلس على مقعد يجوارى ، وكأنه ألف أن يقصد إلى هذا المكان لينتظر ، وهكذا أخذت أنصاف الساعات وأرباعها تمضي ، والقادمون يحضرون واحداً فواحداً ،

ویدخلون» الغرف المختلفة ؛ وقاربت الساعة الحادية عشرة ، وحالى هو كحالى منذ قدمت فى الساعة التاسعة ، إلا مللا وساماً أخذنا يزدادان معى حتى كدت أنفجر ؛ وكنت عندئذ قد سمعت حديثاً على النبرة وضحكات صادرة عن قلوب خالية من الهموم ، فرجحت من جرأة الحديث والضحكات أنها لا بد صادرة عن لا يخشون أحداً ، وإذن فلا بد أن يكونوا هم « الذين أشير إليهم بضمير الغائب . . . وجررت قدمى جراً فى حذر ، إلى حيث الغرفة التى انبث منها الحديث والضحك ، فإذا ثلاثة يجلسون على ثلاثة مكاتب ، وعليهم جميعاً سمات الوقار والتهديب ؛ فأملت خيراً ، ونفرت الباب نقرة خفيفة ، وحييت وسألت السؤال نفسه الذى سألته قبل ذلك مرتين ؛ فما كان أشد دهشنى أن رد على فى عنف شديد أحد الرجال الثلاثة ، قائلاً : من تكون أنت ؟ فقلت : أنا فلان - قلتها فى هدوء شديد ؛ وشاء لى حسن الحظ أن يكون اسمى معروفاً له ، وأن يكون قد قرأ لى شيئاً ما ، فانقلب غضبه رقة عذبة ، وراح يعتلولى ، معاتباً إياى : كيف لمثل أن يجلس فى البهو منتظراً ، وكان يفغى له أن يفصح عن شخصيته فور قلوبهم ؛ وأصر إصراراً شديداً على أن أجلس معهم قليلاً ، وأن يستضيفنى فبنجان من القهوة ، ولعله أراد أن يعيد إلى الثقة فى نفسى ، ففتح موضوعاً فى الفلسفة زعم أنه يشغله منذ زمن بعيد ، وأراد أن ينتهز فرصة وجودى معهم ليستوضحنى بما يزيل عنه الشك والقلق . . . وبعد ذلك فحص أوراقى التى من أجلها جئت .

انظر إلى هذه القصة العابرة وما قد تجسدها من قيم ، تجدها كلها قيماً هى نفسها قيم المرحلة الأولى من المراحل الخمس التى أسلفت لك ذكرها ، أعنى مرحلة الاقتصاد الزراعى بكل ما تحمله من صفات ، وحسبى هنا أن أستخلص منها قيمتين اثنتين : الأولى هى قيمة الزمن ، والثانية هى قيمة التفاوت الطبقي بين المواطنين : أما عن الأولى فلم يكن فى اقتصاد الزراعة

غرق بين الساعة التاسعة والساعة الحادية عشرة ، لأن الزرع لا يختلف نحوه إذا جاءه الري مبكراً ساعتين أو متأخراً ساعتين ؛ وهنا أذكر ملاحظة عجيبة كنت قرأتها منذ أمد بعيد في كتاب الاستعماري الأكبر اللورد كرومر عن « مصر الحديثة » يقول فيها إنه على يقين من أن مصر لن تتحول في أى يوم من الأيام بلداً صناعياً ، وذلك لسبب عنده عجيب ، هو أن الصناعة مرتكزة في أساسها وصميمها على دقة التوقيت ؛ على حين أن المصريين تنقصهم هذه الدقة ؛ إن العامل الصناعى وهو واقف أمام الآلة الدائرية ليضع فيها شيئاً أو ليأخذ منها شيئاً كل دقيقة مرة أو كل دقيقتين مرة ، لا يستطيع أن يغفل عنها قاتلاً للآلة : اصبرى حتى أتعباً لك ؛ ومن ثم كان عنصر الزمن من أهم الأمور في مرحلة الصناعة .

وأما عن القيمة الثانية : قيمة التفاوت الطبقي بين المواطنين ، فقد كانت كذلك نتيجة طبيعية في مرحلة العرف والتقليد التي سادها الاقتصاد الزراعى . لأن الزراعة بطبيعتها عندئذ كانت تتطلب صاحب أرض يسود وجماعة من الفلاحين يفلحون له الأرض ويسادون ، وليس من المعقول عندئذ أن يتساوى في العرف سيد ومسود ؛ فللسيد معاملة والمسود معاملة أخرى دون أن يحس السيد أو المسود شلواً في هذا التفاوت ؛ ولكم سمعت آذاننا في آلاف المواقع رجلاً يظن أنه قد أهين ؛ فيسأل من وجه إليه الإهانة : أنتعرف من أنا ؟ وذلك لأنه لا يكفيه أن يكون مواطناً كسائر المواطنين ، وأن تكون المعاملة الاجتماعية قائمة على أساس المواطنة وحدها بغض النظر عن تكون أنت ومن أكون أنا من حيث العمل الذى يؤديه كل منا .

هاتان قيمتان التان استخرجناهما من موقف واحد : قيمة الزمن وقيمة التفاوت الطبقي ، لنلد بهما على ما زعمناه ، وهو أننا نعيش في مرحلة الانطلاق بعامها وصناعتها ، على قيم المرحلة البائدة ، ولن تستقيم الأمور وتتأغم جوانب حياتنا إلا إذا أحدثنا الثورة في القيم ، كما أحدثناها في الأوضاع

الاجتماعية والاقتصادية ، وإنها لثورة لا تتم لنا إلا إذا خلقنا - نحن رجال الفكر والأدب - أزمة في نفوس الناس ليحسوا حدة التناقض القائم .

## ٤

لكن رجال الفكر والأدب منا ليسوا - فيما أحسب - على تصور واضح بعد ، ماذا تكون القيم الجديدة التي يحللونها فيما يكتبون ، ويمجدونها فيما ينشئون من قصص ومسرحيات ، ويفشدونها فيما ينظمون من قصائد ، ولأضرب لك على اختلافهم في تصور القيم الجديدة مثلاً واحداً ، إن عصر الصناعة يقتضى حتماً أن تزول القوارق شيئاً فشيئاً بين القرية والمدينة ، ذلك أن آلات الصناعة ستدخل شيئاً فشيئاً إلى الزراعة كما دخلت في سواها ، ووسائل التعليم والإعلام واحدة هناك ، فما يتقف فلاح المزرعة في القرية هو هو نفسه ما يتقف عامل الصناعة في المدينة ؛ ووسائل المواصلات أسرع وتازدادت ، وطرق سيرها رصفت ، بحيث اشتدت حركة الانتقال بين القرية والمدينة شدة كادت تمزج القرية في جماعة واحدة كل يوم ؛ إن الصحف التي تظهر في القاهرة تظهر في اللحظة نفسها في معظم القرى ، والخبر المذاع في القاهرة يذاع في كل ركن من كل منزل في طول البلاد وعرضها في آن واحد . . . أفلا يكون من الطبيعي والحالة هذه ، أن تختفي قيمة قديمة كانت تنغى براءة الريف وتندب حظ المدينة من الشر والسوء ، لتظهر قيمة جديدة لا تمتدح البراءة في ريف (لاحظ جيداً أن البراءة هنا تنطوي على سداجة) ولا تندب شراً وسوءاً في مدينة ؟ لقد كان بعض السر في القيمة القديمة أن يرضى أهل الريف بما هم فيه من طريق للحياة مسدود ، لئلا تنفتح أعينهم على للذائد العيش في المدينة ، أما اليوم وقد سرنا في طريق يجعل القرية مدينة صغيرة ، فلم يعد ما يبرر أن يتغنى الشاعر بالريف دون المدينة ، ولا يبرر أن يكتب القصص فلماذا هو يرسم شخصيات الريف على أنها البريئة التي لم تفسدها المدنية بعد ؛ هذه وجهة نظر أعرضها ، قد نجد من يعارضها

من القراء ومن يؤيدها ، فلا تكون معارضة المعارضين وتأييد المؤيدين إلا إثباتاً لما أزعمه ، وهو أننا لسنا جميعاً على تصور واضح بعد ، ماذا تكون القيم التي ندعو إليها ونحللها ونجسدها فيها نكتب .

فليس رجال الفكر والأدب منا على اتفاق بعد في الأهداف ؛ نعم ، إننا جميعاً على اتفاق ما دام الأمر أمر أحكام عامة مجردة ، لكن اهبط من هذا التعميم والتجريد إلى حيث التفصيلات الجزئية ، نجدنا قد تفرقنا شيئاً وجاعات ؛ وهل منا - مثلاً - من يعارض في أن تكون الاستنارة العقلية - أعنى التعليم بكل معانيه - من أولى القيم التي يجب أن نلبيها بكل قوانا ؟ لكن سل هذا وهذا وذاك : ماذا تعده وسيلة للتنوير العقلي ؟ نجدهم قد تباينوا رجلاً ثلاثة : فرجل يجد التنوير في بعث القديم ، وثان يجده في الاعتراف من غربي أوروبا ، وثالث يجده في الاعتراف من شرقيها ، وربما وجدت رابعاً يأخذ بالأحوط فيقول : آخذ من كل شيء بطرف بحيث تجتمع لي الثقافة التي تناسب مع مشكلاتنا الخاصة وتحدياتنا الخاصة .

وأخلص من هذا كله بنتيجة هي أننا بحاجة شديدة إلى احتكاك الآراء بكل ما استطعنا من حدة الجدل ، لكي تبلور في أذهاننا صورة متجانسة عن القيم المطلوبة للعصر الجديد ، وعندئذ نصب جهودنا في كل مقال وفي كل قصة وفي كل مسرحية وفي كل قصيدة من الشعر ، وفي كل صورة أو تمثال ، نصب جهودنا في هذا كله لنوجد في صدور الناس أزمة نفسية يحسون بها ضرورة الانتقال في دنيا القيم كما انتقلوا في دنيا العمل ، حتى لا يستقيموا للازدواج القائم أمداً طويلاً .

## بأي فلسفة نسير ؟

١

هي خطوات ثلاث يخطوها الإنسان - فرداً أو جماعة - ليكتمل له  
 النضج والوعى ، وقد يقف عند أولها ، أو عند ثانيها ، فلا يكون له  
 من النضج والوعى إلا بمقدار ما خطا ، أما الخطوة الأولى فهي التي يخوض  
 فيها غمار الحياة العملية : يزرع أو يصنع أو يتاجر فيما قد زرع أو صنع ،  
 يعلم أو يتعلم ، يجد أو يلهو ، يخوض فيها غمار هذه الحياة العملية خوفاً  
 موفقاً هنا مخفقاً هناك . . لأنه وقع هنا على الفكرة الصائبة ، وأخطأها  
 هناك ، لكنه في كلتا الحالتين لا يستطيع أن يضع أصبعه على الفكرة المنبهة  
 في عمله ، بل هو لا يعرف أن في تضاعيف عماه قد انبثت فكرة ، تلك هي  
 الخطوة الأولى التي يلتفت فيها الفكر في ثنانيا العمل فلا يظهر قائماً وحده ،  
 وأما الخطوة الثانية فهي حين يعي الإنسان أن يسترجع تلك المناشط التي نشط  
 بها في دنيا العمل ، ليتأملها لعله مستخرج منها ما كان قد انطوى فيها من  
 أفكار ، لقد أقام جلدان بيته عمودية حتى لا تنهار ، لكنه لم يتنبه عندئذ إلى  
 فكرة « الزاوية القائمة » التي تقع بين سطح الأرض والجدار ، وكان قد زرع  
 القمح في أرضه ، لكنه لم يفرغ عندئذ ليهب في الزرع كيف يغتذى بعناصر  
 الأرض وكيف ينمو ويثمر ، وربما كان قد مرض أثناء ذلك ، بل ربما  
 كان قد أدرك أن الذي أمرضه هو بعوضة حطت على جسده ، لكنه لم يخل  
 لنفسه يومئذ ليستخلص العلاقة بين البعوضة والمرض ، وأما الآن فقد عن له  
 أن يسترجع أوجه حياته العملية ليخرج منها الأفكار التي كانت مطوية فيها ،  
 حتى إذا ما تكاثرت بين يديه وتنوعت أخذ في تصنيفها وتبويبها علوماً  
 علوماً ، فهذا علم الرياضة الذي يبيحث في الخطوط والزوايا والمثلثات ،



وهذا هو علم النبات الذى يبحث فى الزرع كيف يتغذى وينمو ، وذلك هو علم الطب الذى يبحث فى المرض وكيف يعالج ، وبينما يكون الإنسان فى هذه المرحلة التى يستخرج فيها الأفكار من ثنايا الحياة العملية ليقیمها فى عالم وحدها هو عالم العلوم ، أقول إنه بينما يكون الإنسان فى هذه المرحلة الفكرية ، ترى أقدار الناس قد تفاوتت درجات ، فبعضهم يكفيه أن نصف الأفكار علوماً ، ولكن بعضهم الآخر قد تأخذ النشوة فيمضى فى هذا التجريد - أعنى استخراج الفكرة من العمل الذى كانت تجسد فيه - يمضى فى هذا التجريد مرحلة أخرى وراء العلوم ، يتناول فيها تلك العلوم نفسها ليستخرج من مبادئها وقوانينها مبادئ أعم وقوانين أشمل ، فيكون عندئذ فى مرحلة فكرية هى التى نسميها بالفلسفة .

بهذا تنتهى الخطوة الثانية من خطواتنا الثلاث (كانت الخطوة الأولى عملاً مجسداً أخفى فى تلافيفه أفكاره ، وكانت الخطوة التالية استخراجاً لتلك الأفكار لتقوم وحدها وكأنما هى شىء مستقل عن العمل الذى كانت تجسد فيه ) وتبقى خطوة ثالثة بغيرها لا تتم الدورة ولا يكتمل النضج والوعى ، وهى أن نعود إلى أعمالنا الأولى نفسها - فتبناها مستمرة لم ينقطع - نعود إلى زراعتنا وإلى صناعتنا ، إلى علمنا وتعليمنا ، إلى جدنا ولهونا ، لكننا هذه المرة نعود إلى تلك الأعمال وقد عرفنا كوامن أسرارها ، فلا يصبح التوفيق والإخفاق مرهونا بالخط الذى يواتينا حيناً ولا يواتينا حيناً آخر ، بل إننا هذه المرة نمسك بالزمام فنوجه تيار الحياة العملية إلى حيث شئنا لا إلى حيث يقذف بنا الموج .

## ٢

إننا إذ نكون فى الخطوة الأولى ، لا نفرق بين نظرية وتطبيق ، فهناك بين أيدينا مواقف تتتابع علينا من بيئة تحيط بنا ، وعلينا أن نرد عليها موقفاً

موقفا بما يلائمها ، وهناك تكوينات اجتماعية نجد أنفسنا أطرافا في بنائها  
وعلينا أن نتفاعل مع بقية الأطراف تفاعلا من شأنه أن يصون ذلك البناء ،  
نجد أنفسنا - مثلا - أعضاء في أسرة ، وأبناء في أمة ، فنجد أمامنا قواعد  
وضعتها لنا أسلافنا لنسلك على هداها داخل تلك التكوينات لنصونها ، فعلى  
الوالد كذا وكذا من الواجبات نحو ولده ، وعلى الولد كذا وكذا من  
الواجبات نحو والده ، والزواج يكون صحيحاً إذا اتبعت فيه القواعد الفلانية  
وهكذا ، ومن خرج على القواعد المرعية في معاملاته مع أفراد أسرته أو  
أفراد أمته أو أفراد الإنسانية جمعاء ، فهو معرض لعقوبات القانون إذا كان  
خروجه مما نص عليه القانون ، ومعرض لاستهجان الناس إذا كان خروجه  
مما لم ينص عليه القانون ، ولكنه متروك للأصول الخلقية تسيره وتتحكم  
فيه ، وفي كل حالة من هذه الحالات « فكر » تقيمه سلوكا مجسدا ، وقد  
يفيدنا فائدة كبرى أن نستخلص « الفكر » من قيضه السلوكي ، لنضعه  
وحده ، فيكون لنا بذلك مبادئ القانون أو مبادئ الأخلاق ، وعندئذ  
- كما أسلفنا القول - نكون قد تركنا الحياة العملية الحية المتشابكة الخيوط ،  
تركناها مؤقتا للدخول في دار أخرى لا فعل فيها ولا تفاعل ، وهي دار لو  
أمعنا في تسليق درجاتها كانت بذلك منزلا للفلسفة .

ولكم تسمع من الناس اتهامات يوجهونها إلى « الفيلسوف » لظنهم أنه  
قد ترك معتزك الحياة العملية في تفاعلاتها ومناشطها ، وفي حلولها ومرها ،  
كأنما هذا « الفيلسوف » قد لجأ إلى عزلته لينسج ثوبا من هواء ، وكأنما هو  
لم يعتزل وفي جعبته خيوط الحياة الواقعة ، ليحاول أن يستخلص منها هي  
نفسها « الفكر » المبتوث فيها ، لأنه بغير هذا يكون محالا عليه وعلى سواء  
أن ينقد الفكرة القائمة ليستبدلها بفكرة جديدة إذا أتى في الأولى نقصا  
يعاب ، فالذين يحسبون « الفلسفة » بعدا عن الحياة العملية ، إنما يقتطعون  
الخطوة الوسطى من بين الخطوات الثلاث التي أسلفنا ذكرها ، ويترون ما

بينها وبين الواقع الذى عشناه فى الخطوة الأولى والواقع الذى نريد أن نعيشه فى الخطوة الثالثة — فى الخطوة الأولى كان الواقع مقبولا بغير نقد وتحليل ، وفى الخطوة الثالثة سيكون الواقع واقعا بمشيتنا وإرادتنا ونخطبنا وتصميمنا .

فى الخطوة الثانية — خطوة التفكير المجرد الذى نصوغ به قوانين العلم ومبادئ الفلسفة — ننزع الفكرة من دنيا المكان والزمان لنجعلها مطلقة من قيودهما ، ففى المكان الفعلى والزمان الفعلى أحجار تسقط ومياه تتدفق وهواء يهب ، كل هذا نمارسه ونحن فى مستوى الحياة العملية ( الخطوة الأولى ) ، لكن قد يعن لواحد منا أن يعتزل حينئذ لعله يصوغ قانون الحركة مهما يكن الجسم المتحرك ، حجرا كان أو ماء أو هواء ، وإذا وفق فيما أراد ، كان له — ولنا — بذلك « فكرة » تحررت من قيود المكان والزمان ، لأنها تنطبق على كل مكان ؛ وكل زمان ، تنطبق على أى حجر ساقط وأى ماء دافق وأى هواء عاصف ، فهل نقول لمثل هذا العالم الذى اعتزل دنيا الواقع حينئذ لعله يجد لنا هذه الصياغة التى تصور الفكرة الكامنة فى وقائع العالم ، إنه رجل قد تركنا فى واقعنا النابض الحى ليعيش وحده فى عالم مجرد ، أليس الأصوب أن نقول إنه تركنا ليعود إلينا ، تركنا معه واقع بغير نظرية وسيعود إلينا بنظرية يجربها على الواقع ؛ وما نقوله عن العالم نقوله عن الفيلسوف مع اختلاف فى درجة التجريد ، لأن الفيلسوف كالعالم يبدأ من الواقع الذى تشابكت فيه المادة بالفكرة ، ثم يعتزل حينئذ لفصل الفكرة عن مادتها ، والتبعية بعد ذلك تقع على من يقف عند هذا الحد من الطريق ، إذ لابد من استكمال الشوط ، فنعود بالفكرة — بعد نقدها وتمحيصها — إلى الواقع مرة أخرى فنجربه على غرارها ونحن على وحى وحس وادراك لما نحن فاعلون .

## ٣

إنه إذا اختلف الفلاسفة - وهم يختلفون - فليس الاختلاف منصبا على إدراكهم للواقع كما يقع بل هو منصب على تأويله ، أى أنه منصب على « الفكرة » التى استخرجوها من ذلك الواقع المشهود المحسوس : فالفيلسوف - كسائر عباد الله - ذو بصر وسمع ولس وشم وذوق ، إنه كسائر عباد الله يرى الماء الدافق فى مجراه ويحس الهواء العاصف من حوله ، إنه يجوع ويظمأ ، إنه يعرف كيف تتكون الأسرة فى مجتمعه وعلى أى أساس تقوم الحكومة ، إنه يعلم كثيراً من طرائق البيع ، والشراء ، ويلمح كثيراً مما يحرك الناس فى تفاعلهم بعضهم مع بعض ، من حب وكرهية ورضى وسخط وسكينة وغضب ، بل إن الفيلسوف كسائر عباد الله يعيش ويعانى ويفرح ويحزن ، وإذا نظر فيلسوفان ( من مذهبين مختلفين ) إلى شيء معين من هذا كله ، فسيتفقان - كما يتفق أى إنسانين آخرين - على ما يريانه ، فإذا كان ما يشخصان إليه بالبصر لونا أصفر ، اتفق الاثنان معا على أن المرئى لون أصفر ، وإذا كان ما يسمعانه صوتا زاعقا أو صوتا هامسا ، فسيتفقان - كما يتفق أى إنسانين آخرين - على ما يسمعانه . لا ، لا ، ليس اختلاف الفلاسفة على الوقائع المرئية المسموعة المحسوسة ، لكنهم إذ يمتزنون هذا الواقع لينصرفوا إلى تحليله ابتغاء فصل « الفكرة » عن جسدها ، فهنا يقع الاختلاف فى طريقة التحليل وفى نوعية الفكرة التى ينتهى بهم التحليل إليها - ولا تسلى قائلا : ولماذا أفصل الفكرة عن المواقف السلوكية التى تجسدت فيها ، لأن الجواب قد أسلفناه لك ، وهو أننا نفصل الفكرة وجدها لنتمكن من تقديمها ، فإذا كان فيها تناقض أزلهنا ، وإذا كان فيها قصور أكلناه ! فانظر مثلا إلى الطريقه التى نصاب بها نظام الأسرة أو نظام المدرسة أو نظام الحكم أو نظام التجارة أو ما شئت من نظم ، فإذا نصنع ؟ إننا

نعيش على مستوى الواقع في كل هذه الأمور ، كلنا نشارك في أسرة وفي مدرسة وفي حكم وفي تجارة وفي غير ذلك من نظم المجتمع الذي نعيش فيه ، وفي كل نظام من هذه النظم تتشابه الفكرة مع مادة الواقع ، لكننا - آنا بعد الآن - نضع أمامنا « المبادئ » أو « الأسس » أو « الأفكار » التي تقوم عليها الأسرة أو المدرسة أو الحكومة ، نضعها أمامنا لننظر فيها وهي خالصة وحدها مجردة من مواقفها المادية ، نرى هياكلها كيف أقيمت ، وهل يراد لها التغيير وماذا يكون ذلك التغيير ، إننا ساعثذ لا نضع أمامنا على منضدة البحث « أسرة » فعلية أو « حكومة » فعلية أو « مدرسة » ، بل نضع « فكرة » الأمرة أو « مبادئها » ، وإذن فقد كان لا بد لنا من باحث يجعل همه استخلاص الفكرة من لبوسها المادى ، لنتمكن من نقدها ومن تعديلها ومن تبديلها حسب ما يحقق أهدافنا .

وأعود فأقول إن الفلاسفة إذ يختلفون في ملابهم ، فاختلافهم ليس على الواقع كما يقع ، بل هو على الفكرة التي يستخلصونها منه لينقدوها نقدا قد يودى إلى وضع فكرة جديدة مكان فكرة قديمة ، وإن اختلافهم ليرتد آخر الأمر إلى ما يأتى : هل الواقع يسبق فكرته ؟ أو الفكرة تسبق واقعها ؟ أو أن الواقع والفكرة كليهما كائن واحد ذو وجهين تنظر إليه من هذ الوجه فإذا هو ما نسميه واقعا . وتنظر إليه من ذلك الوجه فإذا هو ما نسميه فكرة ؟

فاذا تذكرنا أن الفكرة إنما تكون في رأس إنسان ، وجدنا أننا لو قلنا : إن الواقع يسبق فكرته ، كان معنى قولنا هذا أن الواقع مستقل بوجوده ، يغير نفسه بنفسه ، دون أن يكون للإنسان أقل أثر في تحويره وتبديل مجراه ، إذ كيف يحوره الإنسان ويبدله إذا كان قصاره منه أن يبعث بعد وقوعه ليعلم كيف وقع ، إن الإنسان عندئذ يتخذ من الواقع الخارجى موقف المتفرج ، ولا فرق بين درجة عليا من التفكير أو درجة

دنيا إلا أن الأولى فيها إدراك لما حدث أشد وأوضح مما في الثانية ، لكنهما معا متضرجان لا يغيران من الأمر شيئاً ، كتفرجين في مسرح ، أحدهما ناقد نافذ البصيرة في الفن المسرحي ، والآخر يرى ساذج ، فسيعلم الأول - دون الثاني - أين يكن سر القوة وسر الضعف في التمثيل ، لكن لا الأول ولا الثاني يقادر على أن يغير ما قد حدث ، وذلك هو نفسه الموقف حين نقول عن الواقع إنه يسبق فكرته ، ويمثل هذا القول يأخذ فلاسفة المذهب الواقعي بشئ تفريعاته ، ومن تفريعاته مذهب المادية الجدلدية التي تجعل الإنسان بالنسبة لتبار الواقع كشاشة السينما ، بالنسبة لشريط الفيلم ، فهناك شريط الحوادث في الخارج يدور ، سواء أكانت هناك الشاشة التي تتلقاه أم لم تكن ، ووجود الشاشة لا يغير من محتوى الشريط ولا من طريقة دورانه شيئاً ، لأن للشريط مكتبة مستقلة تقوم بدورها وتدور في حلقاتها بقوانين خاصة بها لا تدخل للشاشة فيها سوى أن تلتقي وتعلم وتتابع ، ومن تفريعات المذهب الواقعي كذلك مدرسة الواقعية الجدلية التي تزعمها برتراند رسل .

ذلك عن قول القائلين بأن الواقع يسبق الفكرة ، وأما القائلون بأن الفكرة تسبق الواقع فهم الذين اصططحنا على تسميتهم بالفلاسفة المثاليين ( بالنسبة لبعضهم ) وبالفلاسفة العقلانيين ( بالنسبة لبعضهم الآخر ) - والفرق بين أولئك وهؤلاء ، هو أن المثاليين يجعلون الحقيقة كلها أفكاراً لا يلزم بالضرورة أن تخرج إلى حيز الواقع المجد في أشياء ومواقف - كما هي الحال ' الرياضية مثلاً - على حين أن العقلانيين وإن جعلوا الحقيقة كلها أفكاراً عقلية إلا أن هذه الأفكار عندهم تنعكس على الواقع ويكون لها وجود خارجي مجسد هو قسم الوجود الذهني المجرد - على أن المثاليين والعقلانيين معا يتفقون على أن الفكرة العقلية هي الأساس وهي التي لها الأولوية على تطبيقاتها المادية ، ومن شأن الفكرة - كائنة ما كانت - أن تكون مبرأة من أوجه النقص التي لا بد من حلولها في عالم الأشياء ،

ففكرة الدائرة - مثلاً - كاملة ، وأما الدوائر التي نرسمها في دنيا الواقع فلا مناص لها من أن نجيء على درجة بعيدة أو قريبة من ذلك الكمال الصوري ، لأن درجة كمالها مرهونة بجهاز الرسم ، فكلما دق الجهاز اقتربت الدائرة المرسومة من الكمال ، وكذلك قل في كل فكرة أخرى ، فقد تتصور لنفسك فكرة عن رحلة تقوم بها ، ثم تهمل بتنفيذ الرحلة في دنيا الواقع ، فإذا التنفيذ يصادفه من الضصيلات ما لم يكن في الفكرة المخططة ، وهذه الفجوة بين الفكرة في كمالها من جهة ، والواقع في نواحي نقصه من جهة أخرى ، هي التي جعلت الفلاسفة المثاليين ، والعقلانيين يتشبثون بقولهم أن لا علم ولا يقين ولا دقة إلا لعالم الأفكار دون عالم الأشياء والحوادث ، وأمثال هؤلاء الفلاسفة هم الذين يصدق عليهم إلى حد كبير اتهام عامة الناس للفلاسفة عموماً بأنهم ساكنو أبراج معزولة عن مجرى الأحداث .

هأما - إذن - مجموعتان من الفلاسفة تفقدان إحداهما من الأخرى على طرقي تقيض ! الأولى تجعل مادة الواقع الخارجي بقوانينها الذاتية التي تحركها هي كل شيء ، والأخرى تجعل الأفكار الذهنية في كمال تكوينها واتساق بنائها هي كل شيء ، الأولى تجعل المادة هي الأصل وعنه تنفرع العقول بأفكارها كأنما هذه ظل يساير تلك ، والثانية تجعل العقول وأفكارها هي الأصل وعنه تنفرع المادة كأنما هذه المادة بكل صلابتها ليست بذات وجود إلا من حيث هي فكرة في أذهاننا .

لكن إلى جانب هاتين المجموعتين مجموعة ثالثة تجعل المادة والفكر طرفين لشيء واحد كأنهما بطن اليد وظهرها ، وهنا لا تكون الفكرة إلا تمهيداً لفعل ، ولا يكون الفعل إلا ذيلًا لفكرة ، وهنا أيضاً تبطل الحقائق المطلقة ، وتصبح كل حقيقة على درجة من الصواب بقدر تمهيدها للعمل الذي جاءت لترسم له الطريق ، فليست « الفكرة » هنا صورة مرآوية ترسم على صفحة الدهن كما ترسم الصور في المرايا ، مزروعة منها قوة

الحركة وقوة الدفع ، بل « الفكرة » هنا هي عزيمة وإرادة ، هي بداية تنفيذ وتحريك وتغيير .

## ٤

قلنا إنه مهما يكن المذهب الذى يريده الفيلسوف لنفسه ، فهو لابد أن يجعل الواقع نقطة ابتداء لمسيره ، لكنه - فى هذه الحالة - الواقع الفج الحام العقل الغشيم ، الواقع الذى يحياه الناس حين يكونون فى المرحلة التى لا ينفصل فيها فكر عن عمل ولا عمل عن فكر ، إذ يكون « الفكر » فى هذه المرحلة مجسدا فى مواقف ، لم يبلغ بعد أن يتجرد وحده فى نظرية صورية متحررة من تقييدات مكان الوقوع وزمانه . . . نعم لابد للفيلسوف - مهما يكن مذهبه - أن يبدأ من هذه القاعدة الدنيا ، ليستخلص مما يرى ما قد اندس فيه من نظريات ، وأفكار ومبادئ ، ليضعها - وهى فى صورتها المجردة - موضع النقد والتحوير والتبديل ، حتى إذا ما صقل لنفسه « فكرة » وسواها ، عاد بها - أو قدمها للناس ليعودوا بها - إلى عالم الواقع مرة أخرى ، فأعملها فى ذلك العالم وأجراها فى أحشائه ليتغير وجهه على النحو المرتبى .

أبدا لا يريد الفيلسوف أن يقف من العالم عند حد التأمل ، بحيث يظل يدبر الأمر فى دخيلة فؤاده ، ثم لا شئ بعد ذلك ، إذ لو فعل ذلك لما زاد على أن يشد العالم من خارجه إلى داخله ، وأن يكتفى بأن يكون هو على وعى وفى صحو ويقظة ، فهو فى هذه الحالة يتأثر ولا يؤثر ، وبأخذ ولا يعطى ، نعم ، إن ذلك قد يجعل منه هو إنسانا أكثر تهديبا مما كان وأنفذ بصيرة ، لكن وجوده بين الناس يساوى عدم وجوده بالنسبة إليهم ، لأن دنياهم لن تتغير بسبب ما قد يكون فى رأسه من فكرة أو مبدأ ، على أن مثل هذا الفيلسوف الذى يحرص على أن تدور مكنة الفكر داخل رأسه دون أن



يخرج للناس طحنها ليقبلوه أو يرفضوه ، لا أعرف له وجودا إلا فيمن أخذ ديناه مأخذ الهزل ، وهؤلاء هم الصغار .

وسؤالنا الآن هو هذا : كيف يختلف وقع الفكرة الفلسفية باختلاف المذاهب ، وقد نخصنا هذه المذاهب في ثلاثة : مذهب يجعل الأولوية للواقع المادى وأما الفكر فظل له وتابع ، ومذهب يجعل الأولوية للفكر الذى ينبع من طبيعة العقل ذاتها ، وأما عالم المادة فظل له وتابع ، ومذهب ذلك يجعل الواقع والفكر فى حوار ، فلا فكر إلا ما له صلة بالواقع ، ولا واقع إلا ما له صلة بالفكر ، ولا واقع ولا فكر معا إلا بما له صلة بالإنسان وحياته .

لو كان الفيلسوف واقعيا ، بالمعنى الذى يجعله ينظر إلى الطبيعة ومجراها على أنها أمر مفروغ منه ولا قبل لنا بتغييره . كان فى رأيه أن كل ما فى وسعنا هو أن نوائم بين أنفسنا وبين الطبيعة وقوانينها ، فكل حركة فى جسد الإنسان نفسه هى جزء من تيار الحوادث المحتوم ، لا يغير منها أن يُسر لها أو يحزن ، فليسر ما شاء أو ليحزن ، فذلك لن يغير من الأمر شيئا ، وإذن فالتضكير الإنسانى فى هذه الحالة مسألة ذاتية بحجة لا تخص إلا صاحبها ، ولذلك يغلب على الفيلسوف الواقعى أن يكون — فى فلسفته — بمعزل عن دنيا العمل والنشاط ، ولماذا يتدخل — بفلسفته — فى مجرى الحوادث وهو يعلم أن تيارها محتوم بقوانين الواقع ، والخير كل الخير هو فى أن نخلى بين العلماء وبين هذا الواقع المحتوم المطرد ، ليعثوا لنا عن قوانينه فنفيد منها ما استطعنا ، وقصارى الإنسان أن يضبط نفسه لمسك بزمامها ، لأنه لن يستطيع أن يمسك بزمام القدر ومصيره .

وأما صاحبنا الفيلسوف المثالى الذى يجعل الأولوية للفكرة النابعة من جوف الدماغ لتفرض نفسها على الخارج ، فأمره مختلف ، لقد سبق لنا أن أشرنا إلى أن « الفكرة » — أى فكرة — هى بطبيعتها مبرأة من أوجه

التفاوت والنقص التي نراها عادة في الأشياء كما تقع فعلا ، «فكرة» الحصان هي دائماً أكمل من أى حصان نراه في دنيا الواقع ، «فكرة» الإنسان هي دائماً كذلك أكمل من أى إنسان نراه في دنيا الواقع ، و «فكرة» الخط المستقيم أكمل من أى خط مستقيم نرسمه في دنيا الواقع ، و «فكرة» الحكومة ، و «فكرة» الأسرة و «فكرة» المدينة كلها أكمل من قسائمها التي تقع فعلا ، ولا عجب في ذلك ، إذ أننا في حالة «الفكرة» نحن الذين نطهو الأكلة على مزاجنا ، وأما في حالة الأمر الواقع فعلينا أن نتقبل أشياء تفرض نفسها علينا دون أن تكون هي المرجوة المشهاة - ففيلسوفنا المثالي يسوى لنفسه عالماً فكرياً ، يراه دائماً أكمل من أى واقع ، فيعيش فيه ، كأنما هو ينتظر حتى يعلو الواقع إلى حيث يعيش ، وحتى إن هم ونزل عن عالمه الفكري ليصلح عالم الواقع ويغيره ، فسيكون قياسه دائماً إلى أفكاره المثلى ومعاييره الكاملة ، فيصعب عليه أن يملأ الفجوة بين الواقع في نقصه من جهة ومعاييره في كمالها من جهة أخرى ، وعندئذ إما أن ييأس ويلوذ مرة أخرى بعالمه الفكري ، وإما أن يتعب الناس بغير طائل قريب .

لكن الزميل الثالث الذى يجعل الأمر حواراً بين الفكر والواقع رجل عملي (ونحن نفرق بين «العملي» و «الواقعي» ) لا يعجبه تطرف الواقعية من جهة ، ولا تطرف المثالية من جهة أخرى ، فلماذا أجعل للواقع المحتوم كل هذا السلطان الذى يشل قدرة الإنسان على تغييره ؟ ولماذا أجعل للألكنار المثلى كل هذه الرفعة التي تعلو بها على الواقع الناقص فلا تفيده شيئاً برفعها وكماها ؟ فهذه هي بيئة معينة أريد أن أحيي فيها ، لكنها قد توافق أهدافي في جانب ، وتعارض أهدافي في جانب آخر ، وأريد أن أغير الجانب المعارض بحيث يتقدم تلك الأهداف ، وإذن فلا بد من تفاعل معها أقبل به ما أقبله وأرفض ما أرفضه لأغير ما أغیره ! إنه لا جدوى في أن أركن إلى شيء سوى أنا وبقية الزملاء في المجتمع ليغير لي ما أريد تغييره من البيئة

التي نسكنها ، ثم لا جدوى في أن أخط للتغيير خطة فكرية مثل معصومة من الخطأ ومن النص ، حتى إذا ما وجدت تطبيقها محالا ، انطويت على نفسي لأعيش في أحلامها ، ولذلك لا جدوى في أن أفرض أن للأشياء طبائعها التي لا تتغير ، بل الجدوى هي في تناول المشكلات واحدة واحدة ، لأدرس تفصيلاتها ، ثم أقترح لحلها فكرة تناسبها ، وقد أعود إليها من جديد مرة بعد مرة ، إذا كان الحل لا يأتي إلا على درجات .

إن المعركة بيننا وبين الواقع دائرة الرحي ، الأرض القاحلة يراد لها أن تزرع ، والمادة الخامة يراد لها أن تشكل وتصاغ ، والطرق يراد لها أن تمهد ، والترع أن تشق والمرض أن يعالج والأمية أن تزال وغشاوة الجهل والخرافة أن تنقشع ، ولن يغني إزاء هذه المعركة الدائرة الرحي أن ينزعز الفيلسوف المثالي بفكره الذي لا يتعرض للخطأ ، ولا أن ينظر الفيلسوف الواقعي إلى الواقع على أن هذه هي طبائع الأشياء فيه فلا يتغير منه شيء إلا وفق قوانين الواقع المادى نفسه ، فالمثاليون سادة مرفعون ، والواقعيون سلبيون متفرجون ، مع أننا نريد الرجل الذي ينزل معنا في الممعة ومعه الفكرة التي تصلح سلاحا في القتال ! قد يكون السيف أصلح هنا والمدفع أصلح هناك ، الطائرة النفاثة مطلوبة هنا والدبابة مطلوبة هناك . . . أعني أن لكل مشكلة ظروفها وطريقة علاجها المؤقتة ، حتى إذا ما انحلت وضعا أكثر ملاءمة عدنا إليها بطريقة علاج أخرى ، وهلم جرا ، ليست الحياة كبالا ولكنها سير نحو الكمال ؛ عند المثاليين مراعاة طال أمدها ، واحترام الواقع عند الواقعيين قناعة وعجز .

الفلسفة العملية هي فلسفة التجربة والخطأ ، هي فلسفة النقد والإصلاح ، هي فلسفة النظرة النسبية إلى المواقف والمشكلات ، فلكل موقف ما يناسبه ولكل مشكلة ما يعالجها ، وعندئذ يكون هذا وذاك هو « الحق » في هذه

المحظة ، وقد لا يعود هو « الحق » غدا بالنسبة للموقف نفسه والمشكلة نفسها ، فإذا كانت المشكلة — مثلا — هى مشكلة التعليم ، واجهتها بما يناسبها الآن ، فأجعل التعليم الإلزامى إلى السن الفلانية ، ودخول الجامعة بالنسبة الفلانية ؛ ثم قد يتغير الموقف غدا فأكون أكثر تقدما وأغزر ثراء ، فأتناول المشكلة نفسها مرة أخرى بحل جديد .

إن « الحق » حاصل ضرب بين طرفين ، هما نحن والموقف الذى نريد أن نقبله أو أن نغيره ، وأى فكرة نقحمها على هذين الطرفين تفسد علينا الفاعلية والعمل ، سواء أتينا بالفكرة من تراث موروث عن الأسلاف أم جئنا بها من أم تختلف ظروفها عن ظروفنا ، وهذا هو معنى قولنا إن فلسفتنا تابعة — أو يجب أن تنبع — من واقعنا ، والفكرة المقحمة علينا من زمان غير زماننا ، أو من مكان غير مكاننا ، حتى وإن كانت أكمل من فكرتنا الطارئة علينا ، فهى بمثابة الفكرة عند الفلاسفة المثاليين ، يأخذونها لكالم بناءها ، لا لصلاحيتها لمعالجة موقف بذاته يعترض طريقنا .

## ٥

لكننا أمة ورثت فيما ورثته مجموعة من القيم العليا التى نحس فى أعماقنا أنها قيم ثابتة ودائمة ومطلقة من قيود المكان والزمان ، فنقول عنها إنها قيم تصلح للإنسان من حيث هو لإنسان ، بغض النظر عن مكانه وزمانه ومواقفه ومشكلاته ، فهل هنالك تناقض بين قبولنا لتلك المعايير الثابتة ، المطلقة من جهة ، وقولنا من جهة أخرى إن الحق يتغير بتغير الموقف الذى يصادفنا والمشكلة التى نعالجها ، فإنا قد يكون معيارا صالحا اليوم قد لا يصبح معيارا صالحا غدا ؟

أحسب أن لا تناقض ، وهذه نقطة تريد التوضيح ؛ إن الإنسان فى رحلة

الحياة شبيه به في أى رحلة صغيرة يرحلها ، فافرض أن رحلتك هي أن تعبر الصحراء حتى تصل إلى نقطة معينة على شاطئ البحر الأحمر ، فالهدف الأخير ثابت أمامك لا يتغير ، ولكن أهدافا جزئية فرعية ستنشأ خلال الطريق ، فهذه حفرة عميقة أمامك ، تريد اجتيازها ، فعندئذ تنحصر تفكيرك في طريقة اجتيازها قبل أن تستأنف السير ، وهنا تكون هذه المشكلة الجزئية هي وحدها التي تتحكم في منهج التفكير ، ويكون معيار صلاحية الفكرة هو نفعها في تحقيقك ما تريد اجتيازها ، وكلما زاد نفع الفكرة زاد نصيبها من الحق ، لكن سواء كانت معالجتك لهذه المشكلة الطارئة سليمة أو معيبة ، فهل يؤثر ذلك في هدفك الأخير ؟ كلا ، فذلك هدف ثابت تضعه نصب عينيك كالبوصلة التي ترسم لك وجهة السير ، دون أن تتدخل في طرائق معالجتك لمشكلاتك الصغرى أثناء الطريق ، . . وهذا ما يعمل به قبطان السفينة وما يصنعه قائد الطائرة ، وهو ما يصنعه قائد الجيش في المعركة حين يفرق بين « الاستراتيجية » و « التكتيك » ، فالأولى هي خطة القتال ، والثانية هي معالجات للمواقف الجزئية التي تنشأ أثناء تنفيذ تلك الخطة .

هكذا الأمر بالنسبة إلى قيمنا الخالدة الثابتة من جهة ، وقيمتنا النسبية المتغيرة من جهة أخرى ، الأولى هي بوصلة السير ، والثانية هي المعالجات الضرورية للمشكلات الطارئة .

ولو أننا فرقنا هذه التفرقة ، فربما وجدنا أننا بحاجة إلى النظرات للفلسفية الثلاث في آن معا ، ولكن لكل نظرة منها مرحلة ومهمة غير مرحلة للنظرين الآخرين ومهمتهما : فلكي نسير في تغييرنا للمجتمع على هدى وبصيرة ووعي ، لا بد لنا أولا من مرحلة واقعية نرصد بها ملامح الواقع كما هي ، دون أن نشوه الصورة بأوهام أو أحلام أو خيال ، - شريطة ألا تقع في غلطة الفلاسفة الواقعيين حين يظنون أن للواقع طبيعته المحتومة ، ويتلو هذه المرحلة مرحلة ثانية تتأمل فيها الأفكار والمبادئ - على نحو شبيه

بما يفعله الفلاسفة المثاليون - تلك الأفكار والمبادئ التي توجهنا في طريق السير نحو تغيير الواقع الذي رصدنا ملاحظه ولم نرض عنها ونريد تغييرها ، شريطة ألا تقع في غلطة المثاليين حين يظنون أن تلك الأفكار والمبادئ مبنية الصلة بعالم الواقع ، وفي هذه المرحلة التأملية أيضا نجيب مهمة القيم الثابتة الخالدة التي ورثناها ونريد الحفاظ عليها ، إذ هي التي تشير إلى اتجاه السير ، دون أن يكون لها شأن بالمشكلات الفرعية التي نلقاها في الطريق ، وثالثا وأخيرا نجيب المرحلة العملية التي نحصر فيها انتباهنا في كل مشكلة فرعية على حدة ، نبحث لها عن علاج مرهون بظروفها ، دون أن نغير في اتجاه سيرنا الذي رسمته لنا بوصلة القيم الموروثة في ثباتها وتجريدها وإطلاقها .

فلو سألتني بعد ذلك كله : أى مذهب فلسفى تختار ؟ أجبتك سائلا بدورى : فى أى مرحلة من مراحل السير ؟ فأنا واقعى فى مرحلة رصد المشكلات ، ومثالى فى مرحلة تحديد اتجاه السير ، وعملى تجريبى فى مرحلة معالجة المشكلات .

## قيادات الفكر المعاصر

### ١

ليس يرى شكل السحابة أو لونها صاعد الجبل وهو يخوضها ، فكل ما يدركه عندئذ هو أن رؤية الأشياء من حوله تزداد وضوحا أو تقل ، وأنه يتبين مواضع خطوه على الطريق إلى مدى بعيد أو إلى مدى قريب ، حتى إذا ما اجتاز السحابة التي تكتنفه ثم نظر ، رآها وقد تحدد شكلها وتميز لونها بحيث يستطيع وصفها وهو على ثقة بصدق ما يقوله عنها

وكذلك قل في مرحلة معينة من التاريخ حين يتحدث عنها أبناءها الذين يعانون آلامها وينعمون بطبيعتها ، فهؤلاء إذا تحدثوا عن عصرهم جاء حديثهم أقرب إلى التعبير عن ذوات أنفسهم ، منه إلى التقرير الموضوعي الذي يسجل الواقع كما يقع ، بل إن أبناء المرحلة المعينة من مراحل التاريخ ، لا يكادون يتصورون الأحداث التي تتنازع حولهم صفحة من التاريخ سيكتبها اللاحقون . . . ترى ماذا تكون معلم عصرنا البارزة ، التي لن يخطئها مؤرخ المستقبل إذا ما نظر وحل ؟

هل نخطئ الخدس لو ظننا أنه سيصف عصرنا هذا - أول ما يصفه - بأنه قد كان مرحلة انتقال هائل من حياة إلى حياة ؟ من حياة أقيمت على أساس التفاوت بين البشر من حيث القوة والضعف والغنى والفقر ، بياض البشرة وسوادها ، الأصول العرقية والأنساب ، الذكورة والأنوثة ، العقائد والشعائر ، وغير ذلك . . . إلى حياة تقوم على أساس المساواة مع التنوع ، بل كانت مرحلة انتقال هائل من حياة تقسم الناس في كل بلد واحد قسمة عمودية ، فالأهلون هم من كانت حرقهم رياضة العقل ، والأدنون هم من كانت صنعتهم استخدام البدن ، إلى حياة تجعل جميع الناس في البلد الواحد

حاملين ، سواء أكان العمل منصبا على فكرة نظرية أم كان منصبا على تطبيقها .

ولو رأى مؤرخ المستقبل هذه النقلة الفسيحة في عصرنا من نظرة إلى نظرة ومن حياة إلى حياة ، فسرى كذلك أنها نقلة لم تهبط على الناس هبة من السماء ينعمون بها دون أن يكافحوا هم أنفسهم في سبيل تحقيقها ، إذ يرون أن عصرنا هذا قد كان عصر ثورات خارقة ثارت لتغير أوضاعا بأوضاع ، وإن هذه الثورات لم تكن لتفضي إلى أهدافها بغير مقاومة عنيفة ممن ارتبطت صوالحهم بالأوضاع القديمة المراد تغييرها ، وأن هذه الثورات وأصداها لم تكن لتجرى مجراها بغير أن يكون لكل من الجانبين فلسفة نظرية يستند إليها في محاجة الطرف الآخر ، ومن ثم نشأت صراعات مذهبية بين الفريقين ، ولا يكون العيش في جو الصراع الفكرى مستقرا هادئا بل لا منجاة له من القلق والتوتر .

فإذا كانت صورة عصرنا شيئا قريباً من هذا ، فإذا نتوقع أن نجد في نشاطه الفكرى إلا اختلافاً في وجهات النظر أشد ما يكون الاختلاف ، حين يتناول أصحاب الفكر بأنظارهم مصير الإنسان نتيجة لهذا الصراع ؟ فأمام المسألة الواحدة نجد النظريتين المتناقضتين وجهاً لوجه : فهذا هو العلم الذى قد أطلق صواريخه تدق أبواب الفضاء ، فهل يكون من شأن هذا الغزو العلمى لأسرار الكون أن يشيع في أنفسنا الطمأنينة أو القلق ؟ هنا تختلف الاجابة بين متشائم ومتفائل : هذا يرى أنه انقلاب علمى لا بد أن ينتج انقلاباً في حياة الناس نحو الأفضل ، وذلك — على خلاف هذا — من رآه أن التقدم العلمى الفصحم وإن يكن قد غزا الفضاء الفسيح ، إلا أنه بقليل ما وسع لنا آفاق الكون ، قد ضيق علينا من آفاق النفس ، لأنه أبعد الإنسان عن صلته الحميمة بذاته .



فن هم أولئك القادة الذين يمسون بأزمة الفكر فى عصرنا ليتجهوا به  
بمينا أو يسارا ؟

## ٢

لقد جرى العرف - أو كاد يجرى - على أن تكون هنالك تفرقة بين  
من نطقى عليهم اسم « المفكرين » - أو قادة الفكر - من جهة ، والباحثين  
العلماء من جهة أخرى ، ولعل أبرز ما يميز الطائفة الأولى هو أنهم جماعة  
استنارت فأرادت أن تنير ، جماعة عرفت ثم جعلت همها أن تنشر المعرفة  
فى الآخرين ، ولكن أى معرفة ؟ إنها ليست المعرفة الأكاديمية التى تستند  
إلى تجارب المعامل العلمية أو إلى الوثائق والمراجع ، بل هى المعرفة التى  
تنبع عند صاحبها من الخبرة الحية . ويكون لها أصدائها فى شعور الإنسان ،  
وبالطبع لا تناقض هناك بين أن يجتمع فى الرجل الواحد أن يكون من  
أصحاب البحث العلمى على الصورة الجامعية ، وأن يكون فى الوقت نفسه  
من « المفكرين » بمعنى الكلمة الذى نريده لها ، لكن التمييز والتفريق بين  
الموقفين من شأنه أن يزيدنا دقة ووضوحا فيها نحن بصدد الحديث فيه .

فالباحث العلمى على الطريقة الجامعية لا بعد من « المفكرين » لمجرد أنه  
مختص بدراسة الفلك وطبقات الأرض ، ولا بمجرد كونه ذا مهنة تقوم على  
أسس علمية ، كالمهندس والطبيب والكهواى وغيرهم ، بل لا بد لطائفة  
المفكرين من صفة أخرى وهى أن يجاوزوا حدود الاختصاص الدراسى إلى  
حيث ينظرون إلى الكون وإلى الحياة نظرة شاملة تعتمد - إلى جانب اعتمادها  
على العقل المنطقى واستدلالاته - على الإدراك الحدسى العيانى المباشر ، ومقتضى  
هذه النظرة أن تبنى ذاتية مرتكزة على الخبرة الخاصة بصاحبها ، ولهذا  
يتحتم أن تبنى نظرات « المفكرين » متصلة أو تلقى صلة بالحياة الفعلية الجارية

من حولهم ، بأفراحها وآلامها ، لأن الكاتب إذا فضح من خبرته الذاتية المباشرة ، جاءت كتابته - بالضرورة - تعبيراً عما قد تراكم في نفسه من آثار حياته بكل ما فيها من متاع وحرمان ، فإذا درست كتابا في الرياضة أو الكيمياء ، لم تدر هل كان مؤلفه مقترأ عليه في الرزق أو من ذوى اليسار ، لكنك إذا قرأت كتابا مما يكتبه « المفكرون » استطعت أن تلمس وراء الكتابة أى طراز من الناس كان كاتبه .

ولأنه لما يستحق الذكر هنا ، أن « المفكرين » بالمعنى الذى حددناه ، تختلف أقدارهم في الأمم المختلفة ، فليسوا هم دائماً الطائفة التى تتولى زمام الريادة ، ففي إنجلترا وفي فرنسا - وفرنسا بصفة خاصة - تكون القيادة « للمفكرين » من رجال الأدب والفن والثقافة والفلسفة غير الأكاديمية ، وفي ألمانيا ترك القيادة الفكرية في أيدي أساتذة الجامعات ، فقد ينبغ فيهم الكاتب والشاعر والفنان ، لكن الناس إذ يأتون فلأنما يأتون بأصحاب التخصص العلمى ، وفي أمريكا تكون أولوية الرأي للخبراء ، أحنى للذين مارسوا العلم تطبيقاً ، وكأنما « المفكرون » يعالجون شئون الحياة الإنسانية في مؤلفاتهم ورواياتهم ليسدوا حاجة المثقفين في ملء أوقات الفراغ على المستوى الرفيع ، لا ليرسموا لهم اتجاه السير ، وزمام القيادة في روسيا متروك لرجال السياسة ، فهم يشقون الطريق ومن ورائهم يسير التابعون ، وأما في معظم أرجاء الأرض بعد ذلك - ومعظمها بلاد تحررت من مستعمراتها منذ قريب : في آسيا وفي أفريقيا وفي أمريكا الجنوبية ، فالقيادة الفكرية غالباً ما تكون في أيدي قادة الثورات الذين كانوا هم العاملين على تحقيق ذلك « التحرر » من قيد المستعمر ، فاضطلعوا بعد ذلك بتحقيق « الحرية » بعد التحرر ، والفرق بين المرحلتين هو الفرق بين السلب والإيجاب : ففي المرحلة الأولى رفعت القيود ، وفي المرحلة الثانية تقام عمليات البناء ، إذ لا معنى للحرية إلا أن تكون حرية الأداء والعمل .

« المفكرون » في إنجلترا يغلب أن يكونوا كتاباً أحسوا أنهم المسؤولون قبل غيرهم عن تغيير المجتمع ، فالمجتمع هناك قد كبته تقاليده التي لم تعد صالحة لعصرنا ، ولذلك وجبت الثورة عليها لتغير صورة الحياة ، ولقد نجد من الساخطين من يقف عند السخط لا يعدوه إلى مقترحات البناء الجديد ، ولكن القادة الكبار لا يكتفون بما يكتفى به الشباب الساخط ، بل تراهم فيما يكتبونه يصورون العلة ويقدمون العلاج ، على اختلاف بينهم في تشخيص العلة وفي وصف الدواء ، فهم من يرى أن ممكن الداء عندهم هو العجوة العميقة بين الفطرة الإنسانية من ناحية ، والسلوك المتكلف المنصنع من ناحية أخرى ، وقد كانت هذه العجوة عندهم هي التي تفصل بين الحمجية والتقدم وبالفرا في ذلك حتى نتج ما هو معروف عنهم من نفاق يطن شيئا ويظهر شيئا آخر ، أقول إن من قادة الرأي عندهم من يرى أن ممكن الداء هو في اصطناع ضروب من السلوك الاجتماعي بعيداً بعداً شديداً عن الدوافع الفطرية ، وإذا كان ذلك كذلك فالعلاج هو عودة الإنسان إلى فطرته ، ومنهم من يرى الداء كامناً في فتور الإيمان الديني ، ولذلك فالعلاج هو في أن يقوى هذا الإيمان في النفوس وبذلك نضمن تنظيم العلاقات الاجتماعية على أساس سليم ، ومنهم من يرى رأياً قريباً من هذا لكنه مختلف وذلك هو ضرورة أن تخف وطأة العلم على حياة الإنسان بجرعة كبيرة من التصوف ، فإذا اجتمع في الإنسان عفة المتصوف وحضارة العالم كان هو الإنسان الكامل .

فالمفكر الإنجليزي « ملنزم » نحو المجتمع التزاماً غير مباشر ، لأنه وإن يمكنه يحاول إصلاح جوانب النقص برسم صورة كاملة ، إلا أنه لا يفرض على نفسه أن يعالج المشكلات الفعلية القائمة ، فقد يفعل ذلك وقد لا يفعل ،

بل قد يتخذ موقفاً فردياً انزعالياً سلبياً لعقيدة شائعة عند كثيرين من مفكرهم  
أن الواحد منهم هو تجسيد للمدينة الإنسانية بأسرها ، فعنه تؤخذ المعايير  
وهو لا يأخذ عن أحد .

وأما المفكرون في فرنسا فهم أشد المفكرين « التزاماً » حتى لقد أصبح  
التزامهم هذا خصيصة تميزهم منذ عصر التنوير في القرن الثامن عشر ، فلا  
يكاد يكتب كاتب شيئاً إلا ونصب عينه هدف يريد تحقيقه للإنسان الفرنسي  
على وجه الخصوص ، ولقد نجد في كل بلد آخر - إلا فرنسا - شيئاً من  
الريبة تساور نفوس الناس نحو طائفة « المفكرين » ، برغم أن « المفكر »  
الفرنسي أكثر من أقرانه في سائر البلاد مسaire لأحكام العقل ، والاحتكام  
إلى العقل هو الذى من شأنه أن يثير ريبة عامة الناس ، لأن هؤلاء أميل  
إلى الأخذ بنوازع الوجدان .

واحتكام المفكر الفرنسي إلى عقله هو الذى يزيد من جرأته على التمرد  
ومع ذلك كله ترى الناس يشخصون هناك بأبصارهم وقلوبهم إلى هداية  
« المفكرين » في شتى مشكلات الحياة : فردية واجتماعية وسياسية على السواء ؛  
ولذلك رأينا عدداً كبيراً من مفكرى البلاد الأخرى يهجرون أوطانهم  
ليعيشوا في فرنسا ، ولينعموا بشيء من سلطان الفكر الذى يعلو هناك على  
كل سلطان .

ولا أظننى أجاوز الحق إذا زعمت أن مفكرى إنجلترا وفرنسا معاً  
يشاركان في قضية رئيسية واحدة ، يعالجونها من جميع أطرافها ، وهى قضية  
الحرية التى يمكن أن يظفر بها الإنسان الفرد إذ هو يعيش في جماعة سادها  
العالم واستحكمت فيها الصناعة ، مما أضاع على الفرد حرية المبادأة ، فتي وأين  
وكيف يتحقق له قسط من هذه الحرية في حياته ؟

ليس « المفكرون » - بالمعنى الذى حددناه للكلمة - هم القادة فى ألمانيا أو الولايات المتحدة ، فالعقل الألماني عقل منهجي دارس متمق - يجب أن تؤخذ الأمور مأخذاً صارماً يتعقها إلى جذورها ، ولا يكون ذلك إلا على أيدي الأساتذة الباحثين الذين لا يصعدون فى أحكامهم عن خواطر تعن لهم بحكم تجاربهم الشخصية فى الحياة اليومية الجارية - فالخواطر التى من هذا القبيل قد تصلح للتسلية عن طريق الصحافة ، وأما ما هو هام وجاد فيترك أمره إلى الدراسة الجادة المتعمقة ، ومثل هذه الدراسة إنما تتم فى الجامعات على الأغلب الأعم ، لا فى دور الصحف ، ولئن كان لهذا الوضع حسناته من حيث دقة العلم ، فله سيئاته التى من أهمها أن هؤلاء الدارسين فى العادة موظفون فى معاهد تتبع الدولة ، وإذن فيغلب عليهم أن لا يكون لهم شأن بمجرى الأحداث ، لأن الأحداث تتصل بالسياسة من قريب أو من بعيد ، حتى لقد أجاب أستاذ جامعى فى ألمانيا ذات يوم وهو بصدد الاعتراف بأنه يستغرق نشاطه كله فى بحوثه العلمية ولا يتدخل فى السياسة ، أجاب هذا الأستاذ حين قال له قائل : لكن الأمور قد تتحرج فإذا أنت صانع ؟ ألا تمتد يدك للمساعدة إذا اشتعلت النار فى منزلك ؟ فأجاب بقوله كلا ، إننى ساعنته أستدعى رجال المطافئ لأنهم هم المختصون فى إطفاء الحريق ، وكذلك الأمر فى السياسة والاقتصاد ، لا يحمل بكل إنسان أن يدهى القدرة فيهما ، لأنهما يحتاجان إلى معرفة وتدريب - فإذا أردنا تعقب القيادة الفكرية فى ألمانيا فعلينا بما يكتبه الدارسون .

وأما الولايات المتحدة الأمريكية فتؤمن بالعمل والنجاح فيه إلى الحد الذى يجعلهم يحتكون فى كل شئ إلى التجربة والتطبيق ، أو بعبارة أخرى فهم يحتكون إلى صاحب المهارة العملية فى الميدان المعين ، لا إلى صاحب البحوث النظرية ولا إلى صاحب النظرات الحسبية فى فنى الأدب والفن

ونوجه أنظارنا إلى روسيا فنذكر أول ما نذكر أن الكلمة الافرنجية التي تعني « المفكرين » - وهي كلمة *Intelligentsia* كلمة روسية نشأت هناك في القرن الماضي ، حين نفرت جماعة متمردة نافقة لتبلر بنور ثورة فكرية تمهد لانقلاب اجتماعي سياسي شامل ، وهي جماعة قريبة الشبه في المهمة التي اضطلعت بها بفلاسفة التنوير في فرنسا إبان القرن الثامن عشر ، ولقد وفقت كلتا الجماعتين فيما أرادت أن تحققه : فقامت الثورة الفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر ، وقامت الثورة الروسية في أوائل القرن العشرين .

وبحكم الرابطة القوية في روسيا بين المفكرين والثورة ، كان لا بد من اتصال الفكر بالشعب اتصالاً مباشراً ، بمعنى أن تمتد جلوره في الأرض الروسية وله بعد ذلك أن يرتفع كيف شاء ، نعم قد كان في الروسية في القرن الماضي جماعة أخرى من المثقفين أرادت وصل ثقافتها بأصول يلتمسونها في غربي أوروبا ، لكن هؤلاء لم يكونوا ليحدثوا في الشعب ثورة مهما علت ثقافتهم واتسع مداها .

قامت الثورة الروسية وتغيرت أوضاع الحياة فيها وفق التصور الجديد ، فأصبح من المفارقات التي تلفت النظر أنه بينما يستبد القلق والضجر والرغبة في التغيير بأوروبا الغربية ، ترى الأمر في روسيا على عكس ذلك يريد أن يستقر حتى يصلب حوده ويضرب في الأرض يجلوره ، وكان لهذا نتائجه في منحى الفكر : ففي الغرب يكثر الأفراد الشذاذ الذين يأبون التجانس مع محيطهم ، وفي روسيا يشتد التجانس بين الأفراد حتى ليوشك الشلوذ الفردى أن يمتنع ، ومعنى ذلك أن تتوقع رومانسية - الأدب والفن في غربي أوروبا ، وكلاسيكية في روسيا ، ذلك أن الثقافات في سيرها يتناوب عليها الرومانسية والكلاسيكية واحدة بعد الأخرى في تتابع لا ينقطع : فرومانسية إبان فترة التغير ، وكلاسيكية إبان فترة الثبات ، وفي فترات التغير يكثر ظهور

الأفراد للمتمردين اللامتمين إلى محيطهم وما يسوده من قيم ، وفي فترات الثبات يقل ظهور هؤلاء الأفراد أو يتعذر ، ويسود التجانس بين أبناء المجتمع الواحد ، لأنهم يلتقون جميعاً على قيم واحدة ، ولذلك فزمام الفكر في الحالة الأولى حين أن يتولاه أفراد ، وزمام الفكر في الحالة الثانية يغلب أن تتولاه الهيئات صاحبة السلطان .

## ٤

وفي آسيا وفي أفريقيا موقف مختلف ، فهنا كان المستعمر لفترة من الزمن تقصر هنا وتطول هناك ، يفرض ثقافته على « الصنوة » ، وبذلك انقطعت الصلة بين الفروع العليا والجلور ، حتى كادت الفروع تلوى والجلور تبدل لولاً ما فيها من حيوية ، وما إن ثارت هاتان القارتان ثوراتهما العارمة التي أطاحت بالمستعمر — والثائرون غالباً من القلة المقتضة — حتى وجد الناس أنفسهم فجأة حيال تبعات جسام في إقامة البناء الجديد ، ففي ذا الذي يتم البناء ؟ فلا عامة الشعب لديها القدرة ، ولا المثقفون الذين أشعلوا الثورات بادئ الأمر قد أحلوا للبناء ، فكان حتماً أمام ضغط الموقف الناقص أن تنتقل الريادة من جماعات « المفكرين » إلى قادة الثورات ، وكان بعضهم من المفكرين وبعضهم لم يكن ، أعني أن تنتقل الريادة من ميدان الأدب والفن إلى ميدان السياسة ، فيكون الرائد سياسياً ينحطل للتعبير الاجتماعي والاقتصادي ، لا كاتباً يتصور أو رساماً يصور ، بل ولا عالماً باحثاً قد ينزل في بحوثه عن تيار الحياة المتجددة . . . وعند هؤلاء القادة في آسيا وإفريقيا تلمس مصادر الفكر المعاصر .

وفي عالم اليوم ، الذي تسوده وسائل الإعلام التي تنقل المعرفة من طرف إلى طرف بسرعة البرق ، يصعب القول أن في هذا الركن من أركان الدنيا كلها وفي ذلك الركن كيت ، لأن الفكرة الواحدة سرعان ما تدرج حول

الأرض قطع أركانها جميعاً في لحظة ، إلا أننا مع ذلك نستطيع القول في إجمال  
وتعميم إن الفكر المعاصر في أوروبا وأمريكا مشغول بإيجاد هدف واضح  
يعيش من أجله الناس ويكافحون عن طواعية ، وأما في أفريقيا وآسيا  
 وأمريكا اللاتينية فهو مشغول بالبناء والتصنيع والتقدم العلمي وإدخال  
التقنيات الفنية لأن الهدف أمامه واضح ، وهذه كلها هي وسائل  
تؤدي إليه .

ولا تتم صورة الفكر المعاصر إن أراد تصويرها كاملة ، إلا إذا أدخل  
في حسابه أقطار الأرض جميعاً .



## روح العصر من فلسفة

### ١

ليس الحديث عن خصائص العصر ومهامه البارزة من الهينات التي يسهل فيها أن تقول القول فيصادف عند الناس قبولاً خالصاً ، ذلك لأن نسيج الحياة كثير الخيوط ، فيها التشابه وفيها المتباين ، بحيث لا تكاد تصف العصر بصفة عامة حتى تصادفك شواهد تقيضها ، فحرب المسافة بيننا وبين معالم عصرنا يحول دون الرؤية الواضحة من جهة ، ويميل بنا نحو النظرة غير المنزهة عن أهوائنا من جهة أخرى ، هذا على فرض أن الناس ما داموا يعيشون في فترة زمنية واحدة فهم يتممون جميعاً إلى عصر حضارى واحد تتجانس فيه الخصائص والسمات ، مع أنه فرض بعيد عن الصواب .

وإذن فلا مناص للكاتب وهو يصف روح العصر من نظرة ذاتية ، قد يختلف عنه فيها كاتب آخر ينظر بمنظار آخر ، وعندئذ لا يعنى تعدد وجهات النظر إلا أن الحق متعدد الجوانب ، تنظر إليه من هنا فإذا العصر يسوده العلم بنظرة الموضوعية ، وتنظر إليه من هناك فإذا العصر يسوده « العبث » و « اللامعقول » ، أهو — يا ترى — عصر القوميات المستقلة ، أم هو عصر التكتلات والأحلاف ، وعصر المؤتمرات الدولية وعصر جمعية تضم « أمماً متحدة » ؟ هل يغلب على عصرنا — كما يبدو في نتائج الفكر والفن — رغبة في أن تكون الأولوية للجماحة على الفرد ، أو تغلب عليه الرغبة في أن تكون الجماحة وسيلة لسعادة الفرد وتحقيق ذاته ؟ بل أنت لا تدري إذا كان الناس اليوم في اهتمامهم الفكرية أكثر انشغالا بتراث ماضيهم أم بإرسال البصر إلى بناء مستقبلهم ؟

إنك إذا جمعت رائدك في الحكم هو ما تنشره المطابع وما يعرضه أصحاب الفنون ، وما يتحدث به الناس في الندوات وحلقات الدروس ، ألفت عصرنا يضم كل صنوف البشر : ففي الأدب سلفى وثائر ، وراض وساخط ، وفي الفلسفة تعد ألوان المذاهب بأكثر من أصابع اليدين مجتمعين : برجماتية ، وواقعية ، ووضعية ، ووجودية ، وظاهراتية ، وكانتية جديدة ، ومادية جدلية ، ومثالية ، وطبيعية ، وشخصانية ، وحسية .. فضلاً عما ينشعب تحت هذه الرموس من فروع .

لكننا — بعد هذا التمهيد — نحاول إبراز العناصر التي قد يصل فيها اختلاف الرأي إلى حده الأدنى فأحسب أن لا اختلاف بين أصحاب الفكر المعاصر — إلا اختلافاً جدي يسير — على أن عصرنا قد ساد العلم التطبيق سيادة لم يسبق لها نظير ، تمكن بها من التغلغل إلى كل ركن من أركان حياتنا اليومية ، فهو مائل في وسائل النقل والانتقال ، وفي الصناعة والزراعة وفي نشر الثقافة والفنون ، وفي ميادين العمل وساعات الفراغ .

فلقد تجدد لكل عصر اهتماماته العلمية على اختلاف أنواع العلوم التي تشغل الناس في كل عصر على حدة ، لكنك لن تجد عصرراً فيه « التطبيق » العلمي على شئون الحياة المادية والفكرية معا ، يدنو من عصرنا ، حتى ليجوز القول بأن الحياة العملية قد تأثرت بالعلم في المائة السنة الأخيرة أضعاف ما قد تأثرت به خلال ستين قرناً مضت قبل ذلك

## ٢

الحق أننا نقول ما يشبه اللغو لو مضينا نتحدث عن آثار العلم التطبيق في حياتنا الراهنة ، فلنتظر — إذن — فيما قد تأثرت به الفلسفة المعاصرة .

والفكر الفلسفي في كل عصر هو الذي يبرز الجملور العميقة الدفينة في الجلو الثماني السائد ، إذ ماذا تكون الفاعلية الفلسفية إذا لم تكن محاولة استخراج المبادئ المتضمنة في أوجه النشاط السلوكي الظاهر ؟

وكالما تبدل لون النشاط كان ذلك دليلاً على أن المبادئ المتضمنة قد تغيرت ، لكنها تكون مبنوثة مندسة في سلوك الناس ، حتى إذا ما جاء المفكر الذى يحلل هذا السلوك تحليلاً يفرص به وراء السطح الظاهر البادى إلى حيث الجذور ، كان هذا المفكر هو فيلسوف العصر ، وقد تعدد — بل لا بد أن تعدد — أوجه النشاط الظاهر ، فعندئذ تعدد المبادئ الأولى التى يكشف عنها التحليل ، ومن ثم تعدد الاتجاهات الفلسفية في العصر الواحد ، وإن يكن يجوز لهذه الاتجاهات المتعددة بدورها أن ترتد إلى أرومة واحدة تتكشف فيها روح العصر كله .

في عصرنا هذا يسود علم ، ولكن فيه أيضاً أصوات تنبعث من هنا وهناك متردة تعلن عصيانها ، وتود لو تخفف الناس في حياتهم من آثار العلم هذه التى يخشى أن تطمس فردية الإنسان ، وإذا كان هذا هكلاً ، فلا بد أن تتوقع قيام أكثر من مبدأ واحد في أغوار النفوس ، وبالتالي قيام أكثر من اتجاه فلسفى واحد ، فاتجاهه تصل فاعليته إلى الكشف عن المبدأ الأول للنشاط العلمى ، واتجاه آخر تصل فيه الفاعلية إلى الكشف عن مبدأ آخر يصدر عنه الإنسان المعاصر في تمرده وعصيانه لينجو بشخصيته من الطوفان .

فإذا تكون الفلسفة التى تصب اهتمامها على النشاط العلمى لترده إلى جلوره الأولى ؟ إنها هى الفلسفة — بفروعها الكثيرة — التى انخلت من « المعرفة العلمية » موضوعاً للدراسات ، بمعنى أنها هى الفلسفة التى تحاول أن ترد هذه « المعرفة » إلى أصولها ومقوماتها ، وأهم الاتجاهات المعاصرة في هذا السبيل : الواقعية الجديدة ، والبراغماتية ، والوضعية المنطقية ، وكلها متفق على ضرورة أن تكون الصلة وثيقة بين « الفكرة » من جهة وتطبيقها على أرض الواقع من جهة أخرى ، كأنما الفكرة وهى في رأس صاحبها ، وتطبيقها الفعلى أو الممكن على الدنيا الخارجية بأشائها ووقائعها ، طرفاً عصا لا يتصور فيهما قيام أحد الطرفين دون الآخر .

أما المذهب الواقعي فقد اشتدت موجته على الفكر المعاصر ، حتى نتوشك أن تكون لفظنا « واقعي » و « معاصر » مترادفين في عالم الفكر ، وإنما استمد هذا المذهب قوته من معارضته للفلسفة المثالية ، معارضة مؤسسة على مقتضيات التفكير العلمي ، ومحور التضاد بين الواقعية والمثالية هو : ما مصدر العلم وأين نلتمس شواهد صدقه ؟ وعن هذا السؤال تجيب الواقعية بأن مصدره وقائع العالم وحوادثه ، وشاهد صدقه هو صلته بتلك الوقائع والحوادث ، على حين أن جواب المثاليين في الفلسفة يختلف ، إذ يقولون في ذلك إن مصدر العلم هو مبادئ فطرت في العقل الإنساني ، وشاهد صدقه هو ما ينبثق من تلك المبادئ : بحيث تبيح النتائج المنبثقة متسقة من الوجهة الرياضية مع مقلدماتها .

فالواقعية تعلى من شأن الحواس والتجارب ، في معارضة المثالية التي كانت تنطوى في دخيلة الذات تستمد من فطرتها كل ما أرادت من معرفة .

وكذلك البراجماتية جاءت معبرة عن نزوع عصرنا نحو العمل والتطبيق ، إذ جعلت ما يترتب على أى فكرة من آثار عملية هو نفسه المعنى الذى يكسب الفكرة قيمتها ، فليست من الفكر فى شىء فكرة ترتسم فى الدهن ولا يكون أمام صاحبها سبيل إلى تنفيذها ، لا لقيام العوائق المادية التى تحول دون ذلك التنفيذ ، بل لشيء فى طبيعة الفكرة المزعومة نفسها ، يجعلها مقصورة على الدهن لا تخرج منه إلى ضوء الواقع فى صورة عمل يؤدي .

فقل لى ما مدى انتفاع « الإنسان » انتفاعاً عملياً فى حياته ، بفكرة عندك تعرضها ، أقل لك ما مدى قيمتها من حيث هى فكرة بالمعنى الصحيح — على أن كلمة « الإنسان » هنا يراد بها المجتمع ، ولا يراد بها كل فرد على حدة .

ومع الواقعية والبراجماتية تسير الوضعية المنطقية فى نفس الطريق ،

إذ تلتقي معهما في وجوب الربط الوثيق بين الفكر من جهة والتجربة العملية من جهة أخرى ، مع طابع خاص يميزها ، هو تفرقتها بين العلم الطبيعي والعلم الرياضي ، تفرقة تجعل العلم الطبيعي وحده - دون العلم الرياضي - مستنداً إلى شواهد التجربة .

وبهذا يكون العلم إما علماً طبيعياً قائماً على التجربة ، وإما علماً رياضياً ، صدقه في طريقة بنائه ، وأما ما لا يكون من هذا ولا من ذاك فلك أن تسميه بما شئت من أسماء ، ولكنه ليس « علماً » .

هذه الاتجاهات الرئيسية الثلاثة في الفلسفة المعاصرة تستطيع أن تبلورها معا في وجهة نظر مشتركة تقول عنها إنها تمثل روح العصر من أحد جوانبه وهي وجهة النظر التي تربط للفكر بالعمل ، تصل الإنسان بالواقع ، توحد بين العقل والإرادة ، فلم تعد القيمة للقابع في صومعته « بتأمل » ، بل عادت للقيمة كل القيمة لمن يتبع الفكر بالتنفيذ ، ولذلك تراها هي وجهة النظر المسيطرة اليوم على ميادين النشاط في السياسة والترية والاقتصاد والاجتماع .

ففي السياسة - وخصوصاً في البلاد الناهضة التي همت بتغيير أوضاع الحياة فيها بأسرع ما تستطيع - ترى هذه « العلمية » ، وهذه « الواقعية » وهذه « الإرادة » ماثلة في وضوح ، فالحرية التي تنشدها هذه البلاد ، يراد لها أن تكون حرية خلاقة لبناء مجتمع جديد ، ولا يراد لها أن تظل أغنية يتغنى بها الناس ومعاشرهم باق على حاله .

وحسبنا في هذا الصدد مثالا نسوقه من الميثاق الوطني وذلك حين أكد أن النصر في معركة السويس كان معناه الحقيقي استخلاص الشعب لإرادته ، يصنع بها الحرية ، أي أن « الحرية » شيء « يصنع » لا شيء « يقال » ، والإرادة - لا مجرد التأمل - هي أداة ذلك الصنع ..

وفي التربية كذلك تسود هذه النزعة نفسها التي تربط بين الفكر والعمل - وإذا قلنا : « التربية » فقد قلنا : « الجيل القادم » ، فلم يعد أساسه الاهتمام بالمادة العلمية من حيث هي ، بل أصبح الأساس هو أن يتحول العلم المدرس إلى فعل ينصب على مشكلات المجتمع ، فأولا - لا بد من نقل مركز الاهتمام إلى الفرد الإنساني نفسه الذي يتعلم ويتربى ، بعد أن كان الاهتمام بالمادة العلمية التي تلقن ، وذلك بأن تهيأ الفرصة لإمكانات كل فرد من الناس أن تنمو وفق طبيعتها وحدودها ليحىء في نهاية الأمر أصلح ما يكون استعدادا للقيام في المجتمع بما يلائم طبيعته من عمل ، وثانيا - لا بد من ربط الصلة القوية في كل ما يتعلمه المتعلم بين الدرس النظري والعمل التطبيقي ، وما ليس له مجال في دنيا التطبيق على مشكلات الحياة الواقعة ، لا يكون له مجال في برنامج الدرس النظري .

وفي هذا يقول ميثاقنا الوطني عن هدفنا من التعليم إنه قد أصبح في ظل الثورة « تمكين الإنسان الفرد من القدرة على إعادة تشكيل الحياة » ..

وتلك هي روح العصر من إحدى نواحيها .

### ٣

وناحية أخرى شديدة الصلة بالأولى : وإن تكن تنقل بؤرة النظر من « المعرفة العلمية » وتحليلها إلى « المجتمع البشري » وماذا تكون طريقة بنائه ؟ وها هنا كذلك نجد المسألة جلوسا في أعماق النفس عند أبناء هذا العصر ، تحتاج إلى فكر فلسفي يخرجها من مكنها الخفيء إلى ضوء العلن - وتلك هي فلسفة المادية الجدلية ، وهي التي قد تسمى « بالمادية التاريخية » أحيانا ، و « بالماركسية » أحيانا أخرى ، لهذه النظرة الفلسفية جوانب متعددة ،

تتكامل كلها في نسق فكري واحد ، ومن أهم هذه الجوانب فكرة « المادية التاريخية » التي مؤداها أن الإنسان لا بد له أولاً من غذاء وكساء ومأوى قبل أن يتاح له المشاركة في الحياة العقلية والروحية من سياسة وعلم وديانة وفن . .

ومن هنا كان النظام الذي يسود إحدى الجماعات في طريقة إنتاجها للسلع وتوزيعها وتبادلها ، وما يترتب عليه من نظام اجتماعي ، ذا تأثير حاسم محتم في تشكيل أوجه النشاط السياسية والاجتماعية والثقافية ، فإذا أردت أن تلمس الدافع الأساسي إلى تحول المجتمع وتطوره ، فلا تلمسه فيما قد تجمع لديه من معرفة ، بل التمه فيما قد وقع لهذا المجتمع من تغير في طرق إنتاج السلع وتوزيعها ، فإذا كان المجتمع - كائنه ما كانت صورته - هو كيان عضوي متكامل الأجزاء في بناء واحد ، فإن الرباط الذي يخلع عليه وحدته تلك هو نظامه الاقتصادي ، ولئن كان لكل عصر مجموعة أفكاره الرئيسية التي تسيره ، فإن تلك الأفكار هي دائماً أفكار الطبقة التي تكون لها السيادة عندئذ ، وهي أفكار تتلون بالضرورة بما يتفق ومصالح تلك الطبقة المسيطرة من حيث طرق إنتاج السلع وتوزيعها ، وإذن فمحال على التاريخ أن ينتقل من مرحلة إلى مرحلة إلا إذا حدث تحول في تلك الطرق وحدث بالتالي تحول في الأفكار التي توحى بها الأوضاع الجديدة . .

فأمر التاريخ في سيره وفي تطوره مرهون بتغير مجموعة الأفكار الرئيسية ، وهذه بدورها مرهونة في تغيرها بتغير العلاقات الاقتصادية في إنتاج السلع واستهلاكها ، ومن ثم جاءت عبارة « المادية التاريخية » اسماً للمذهب الذي تشير إليه ، وأما تسميته « بالمادية الجدلية » فتجىء من النظر - لا إلى الجانب التاريخي - بل إلى الجانب الوجودي « الانطولوجي » من حقيقة العالم ، فحقيقة العالم « مادة » لا « روح » ، فالمادة هي الأصل ، وما عداها يشتق منها ،

لكنها ليست هي المادة الحاملة للموت ، ذات الخصائص السكونية السلبية ، بل هي المادة التي ما تنفك دائبة التغير مرحلة في إثر مرحلة ، وكأنما هذه المراحل المتعاقبة « مجدول » بعضها في بعض في تيار واحد متصل ، ولذلك كانت حقيقة العالم « مادية » و « جدلية » : مادية في طبيعتها جدلية في تشابك خيوطها وعناصرها ، فقد كانت تستطيع تلك الحقيقة الكونية أن تكون مادية وساكنة ، لا مادية ومتطورة ، حتى إذا مارمزا لها برمز « س » مثلا ، ظلت س إلى الأبد هي س فلا تغير ولا زيادة ولا نقصان ، لكنها مادية ومتطورة ، بحيث تتحول « س » لتصبح « لا - س » أى لتصبح شيئا غيرها ، ولنا الآن أن نسأل : هل يجرى هذا التحول ذو الخطوات « المجدول » بعضها في بعض وفق قوانين ، وماذا تكون ؟

يقول أصحاب هذا المذهب إن قوانين ثلاثة تضبط سير المادة في تطورها الجليدي : أولها قانون تحول الكم إلى كيف ، وثانيها قانون صراع الأضداد ووحدتها ، وثالثها قانون نقي النقي .

أما تحول الكم إلى كيف فمقتضاه أن التغيرات الكمية بالنسبة لصفة معينة ينتج عنه نشوء صفة جديدة يستحيل ردها إلى الصفة الأصلية التي عنها نشأت ..

فالكائن البشرى يزداد نموا من حيث الكم ، فيصبح عند مرحلة معينة من الزيادة رجلا بعد أن كان طفلا ، بحيث يستحيل أن يترد الكائن الجديد الذي نشأ من تتابع الزيادة في النمو إلى الكائن الأصلي الذي كان ، وبلمرة الشجرة تتحول إلى شجرة ، والواحد يزداد بالإضافة الكمية فيصبح اثنين ، بحيث تتغير خصائص العدد الجديد عن أن تكون مجرد مضاعفة لخصائص العدد الأول ، وإلا لقلنا عن صفة « الزوجي » التي تصف العدد ، إنها هي صفة « الفردى » مكررة مرتين ، واختصارا فلن كل زيادة في صفة ما من



شأنها — عند حد معين — أن تجاوز كونها مجرد زيادة كمية ، لتصبح تغيراً في الكيفية ذاتها — أى تصبح صفة أخرى متميزة في خصائصها من الصفة الأولى .

أما قانون صراع الاضداد ووحدها فوداه أن كل شيء مركب في حقيقته من عناصر يصاد بعضها بعضاً ، ومن ثم فهو دائماً في حالة من التوتر تميل به نحو التغير والتحول . .

لأن الشيء المعين إذا ما كان مؤلفاً من عنصر واحد متجانس لما كان في بنته الداخلية ما يدعوه إلى التغير ، فنحن نخطئ فهم «الواحدة» في الشيء الواحد ، إذا ظننا أنها التجانس الذي يخلو من التناقض ، وإذا رمزنا إلى شيء ما برمز ، فلا ينبغي أن نقول إنه «س» وكفى بل نقول إنه «س» و «لا-س» في وقت واحد ، ومن هذا التدافع الداخلي بين النقيضين تنشأ الحركة ، ومن ثم ينشأ التغير ، هل أن تفهم الحركة أو التغير بأنها منبثقة من طبيعة الشيء نفسه ، وليست هي بالمفروضة عليه من خارجه ، لقد كان يقال إن الأصل في الشيء أن يظل ساكناً حتى يحركه محرك ، فأصبح يقال إن الأصل في الشيء أن يظل متحركاً حتى يرغبه عامل خارج طبيعته على الوقوف والسكون . . . يصدق هذا على كل شيء ، وعلى كل فكرة ، وعلى كل نظام اجتماعي على حد سواء .

فإذا كان صراع الأضداد داخل الشيء الواحد أو الحالة الواحدة يولد الحركة والتغير ، ثم إذا كان المضي في هذا التغير إلى حد معين يتم أن يصبح الشيء شيئاً سواه — لا من حيث الدرجة وحدها بل من حيث النوع أيضاً — فإن ذلك إن ضمن لنا سير التاريخ وتغير مراحلها ، فلا يضمن لنا أن يهيء التغير إلى أرقى وأفضل وأعلى وأكمل .

وهنا يأتي القانون الثالث : قانون نقي النقي ، الذى يقضى بأن ينتهى التقيضان المتصارعان إلى وحدة يلوب فيها التناقض ، وبزوال التناقض يصبح الوليد الجديد « أعلى » درجة من سابقه ، لأن فيه ما كان فيهما ، ثم أضاف إليه تألفا بعد تعارض . .

لكن هذا الوليد المتألف بدوره سرعان ما تنشأ فيه الأضداد وهلم جرا ، وهكذا ترى العالم يسير في مراحل مثلثة الخطوات ، فحالة مثبتة ذات خصائص معينة ، تتلوها حالة تنفيها بأن تتحول إلى خصائص جديدة مختلفة كيفاً ، ثم يعقب هذا النقي نفسه حالة جديدة تنفيها ، فتكون بمثابة نقي للنقي ، وهنا نعود إلى « إثبات » جديد ارتقيننا فيه عن « الإثبات » الذى بدأنا به السير .

وقد نسأل : من أين جئنا بهذه القوانين الثلاثة التى تفسط سير العالم ، أى تصورات ذهنية أولية انبثقت من طبيعة العقل وفطرته ، كما كان بعض الفلاسفة الآخرين يعتقدون في وجود مبادئ فطرية في العقل يجرى للتفكير على مقتضاها ؟ أم هى استدلالات انتزعناها من مشاهدتنا الخارجية لجرى التاريخ ؟ والجواب عنه الماديين الجدلين هو هذا ، لا ذلك .

فليست مراحل السير الجدلى مقصورة على الفاعلية العقلية الصورية المنطقية وحدها — كما هى الحال عند هيجل — بحيث يكون الانتقال من « فكرة » إلى « فكرة » بل هى مراحل في سير الواقع المادى ، كما نستطيع أن نستدل من شواهد التاريخ وتطور الجماعات .

وأصحاب هذا المذهب يصفون مذهبهم هذا بأنه الفلسفة العلمية بمعناها الصحيح ، على أنهم حين يصفونه « بالعلمية » فلنما يستخدمون هذه الكلمة لتعنى « المادية » — وعلى هذا تكون « المعرفة العلمية » هى الموقوفة على الواقع

المادى وحده ، مما ينتهى بنا إلى النتيجة القائلة إن كل ظاهرة لابد من ردها إلى أصلها المادى لثم لنا دراستها دراسة علمية ، فالحالات العقلية والوجدانية ترد إلى ظاهرات فسيولوجية ، وهذه بدورها ترد إلى أصول لا عضوية ، وهكذا - على أن أهم ما يعنى به أنصار المادية الجدلية هو ردهم للتاريخ إلى العناصر الاقتصادية ، وبهذا تصبح حقيقة الإنسان لا في وعيه بنفسه ولا في تأمله النظرى الصرف - بل في ( العمل ) أى في نشاطه الاقتصادى ، لكننا لو تركنا هذا النشاط ينطلق على أساس الملكية الفردية ، نشأت بالضرورة طبقة تتجمع فيها رموس الأموال وهى القلة القليلة ، ويصبح معظم الناس اتباعا لتلك القلة يخضعونها بعملهم وإنتاجهم ، وبهذا يحدث لهذه الأكثرية « انسلاخ » يبعدهم عن نتائج عملهم ، فيبعدهم عن الحياة الطبيعية كما ينبغي أن تكون ، ولا علاج لهذا إلا بأن تؤول وسائل الإنتاج إلى ملكية المجتمع كله ، فينتج المنتج لصالح الجماعة كلها وعندئذ تحطم الحواجز بين الطبقات ، وتزول الفوارق لينوب الكل في طبقة واحدة .

تلك هى خلاصة الفلسفة المادية الجدلية ، التى لا أظن أن مجتمعا واحدا في أرجاء الأرض بأسرها ، قد خلا من التأثير بها تأثرا صغيرا أو كبيرا ، ولإذن فهذه ناحية أخرى من روح العصر .

## ٤

لئن اختلفت الناحيتان الرئيسيتان اللتان ذكرناهما في أن الأولى تناولت روح العصر من جانب « المعرفة العلمية » على حين تناولتها الثانية من جانب « التاريخ والمجتمع » بما ينطوى تحتها من سياسة واقتصاد ، فإن الناحيتين معاً تتفقان في وجوب أن ينصرف اهتمام الفكر إلى العلم ومنهجه وقضاياه وتطبيقه باعتباره أبرز معالم العصر إطلاقاً ، ومثل هذا التركيز على العلم وعلى العقل وما يتبعهما من ظواهر كالنخطيط والتصنيع وانخراط الأفراد في عمل واحد مشترك وضعت لهم خططه وأهدافه ، لم يكن لبعضهم بعض غير نمرود من يحرقون

على فردية الشخصية الإنسانية ، وتمييزها من سائر ظواهر الطبيعة بالإرادة الحرة التي تختار لنفسها وتكون مسئولة عن اختيارها ، ومن هنا نشأت في بعض النفوس ثورة على العقل نفسه وعلى العلم وصرامة أحكامه ، وكان لهذه الثورة أكثر من صورة واحدة ظهرت بها ، فهناك من لاذوا بالتصوف دون العلم ، وبالوجدان دون العقل ، وهناك الشكاك الذين أخذوا بتشككون في قدرة العقل على الوصول إلى الحق ، وهناك الوجوديون الذين أصرروا على أن يكون الفرد - كل فرد - مسئولا عن اختياره ، ولا تتحقق هذه المسئولية بغير حرية اختيار .

نعم هناك من لاذوا بالتصوف بمعناه الفلسفي ، وأخفى التنكر للعقل ومنطقه والركون إلى ما يسمى اصطلاحاً « بالحدس » ، وهو المعايبة بالروح معايبة مباشرة . ولعل أميز ما يميز الحدسيين المعاصرين عن أسلافهم القدماء - فكثير جداً هم الفلاسفة الحدسيون في التاريخ ، منذ أفلاطون فنازلا على مدارج الزمن - هو أن القدماء كانوا يعدون حدسهم ضرباً من الفاعلية العقلية على حين ترى المحدثين إذ يلجأون إلى إدراكهم الحدسي ، يعدون ذلك ثورة على العقل .

فهو عندهم من قبيل الفاعلية اللاعقلية القائمة على أساس الانفعال والتعاطف الوجداني والرغبة ، احتجاجاً منهم على ما يرونه طغيانا للعقل وللعلم على حياة البشر .

ومن قبيل الثورة على العقل أيضاً مذهب الوجوديين فيما يختص بطبيعة الإنسان وحقيقته . فلئن كان في مستطاع العلم والعقل أن يحكم على « الأشياء » بأحكام عامة تضم أفراد النوع الواحد في تعريف واحد ، فاكذلك الإنسان لأن كل فرد يختلف بفرديته عن كل فرد سواه ، بحيث يصنع كل فرد

حقيقته من مجموعة ما يصدوره لنفسه من قرارات يلتزم تنفيذها بإزاء  
المواقف التي تعرض له . وليس بنا حاجة هنا إلى ذكر الآثار البعيدة المدى  
في ثقافة عصرنا ، التي أحدثتها الفلسفة الوجودية في نظرتها إلى الإنسان  
وتحليل مواقفه ومشكلاته ، وحسبك نظرة إلى الحركات الأدبية والمدارس  
الفنية في العالم كله ، لتري إلى أي حد أصبحت لفنة الأديب ولفنة الفنان إلى  
دخيلة نفسه ليتصيد منها ما يخرج به للناس فرداً مشخفاً فريداً ، فإن كان  
الناس على اختلافهم يتفقون عادة على « الموضوعات » الخارجية ، فهذه  
شجرة وتلك بقرة ، أعنى أنه إذا كان الناس يتفقون في حياة الصحو فهم  
إنما يختلفون أشد الاختلاف حين ينطوون إلى دنائيل نفوسهم كما يحدث لهم  
في أحلامهم .

ومن هنا اتجه رجال الأدب والفن في حالات كثيرة إلى ما يشبه  
الأحلام من حياة الإنسان .

وكان مما أيد الثائرين على العقل في فكرنا المعاصر ، النظرية الفرويدية  
في التحليل النفسي وغيرها من النظريات النفسية التي ردت نشاط الإنسان  
إلى مصادر خبيثة غير ظاهرة ، كالغرائز أو اللاشعور أو ما إلى ذلك ؛

فكم أديباً في القصة والمسرحية وكم شاعراً وكم مصوراً جعل مادته  
الأساسية محاولة لإخراج هذه الكوامن الدفينة في حياة الإنسان لتظهر في  
الآثار الأدبية والفنية ظهوراً يلقي الضوء على حقيقة الإنسان !

## ٥

وأحسب أن من الخصائص التي قد يتميز بها هذا العصر — نتيجة للعلم  
بكل جوانبه : الطبيعي والاجتماعي والنفسي ، أن أخذت تتسرب فكرة  
للنفسية عند النظر إلى القيم وإلى الثقافات ، فإذا كانت العلوم الطبيعية

والإنسانية على السواء لم تعد تأخذ بالقطعية الجازمة التي كان يظن أنها تصف نتائج التفكير العلمي ، وإذا كانت التحليلات النفسية قد مايزت بين الأفراد على نحو لا تستطيع معه أن تقول إن « أحلام » هذا أفضل من « أحلام » ذلك ، فإذا ينتج عن هذه النسبية في نظرة الإنسان إلا أن تتعادل الثقافات المختلفة في قيمها مهما تنوعت أشكالها ، فأصبح الفن الإفريقي كالفن الأوروبي أو الآسيوي من حيث الرتبة والقيمة . ولم يعد حرج أن يستوحى فن هنا فناً هناك ، فازداد اعتزاز الأمم المختلفة بتراثها وبتقاليدها وبفنونها الشعبية وبلغتها وثيابها وطعامها وشرابها .

وهذه نتيجة تبدو - في ظاهرها - عجيبة ، لا تتفق مع أمارات التوحيد التي تدل على أن العالم - في نفس الوقت الذي تؤكد كل قومية شخصيتها المميزة - يسير نحو أن يكون مجتمعاً دولياً واحداً .

وإني لأتخيل راكب الصاروخ من صواريخ الفضاء التي تلور حول الأرض في بضع دقائق أنجيله وقد نظر إلى الأرض كلها فرآها من بعيد كالبندة الصغيرة السابحة في فضاء الكون الفسيح ، يسأل نفسه متعجباً : أتكون هذه البندقة الصغيرة حاملة على ظهرها كل هذا الفخز والخلاف بين شعوبها ، ألا إن اليوم آت عما قريب ، حين يتأخى المتخاصمون على صالِح مشترك .

والحق أن هنالك من الدلائل ما ينبئ بهما ، فهو عصر يسوده العلم ، ومن شأن العلم أن يوحد الناس على منهاج واحد ونتائج واحدة ، بل يوحدهم على أدوات للعيش واحدة تصلدها المصانع بالأعداد الكبيرة ، لتنتشر هنا وهناك ، فلا يكون فرق بين حضر وريف ، وكذلك هو عصر المؤتمرات الدولية التي تلتقي فيها الشعوب جميعاً على آراء يتهنون إليها في معظم الحالات ليتم تنفيذها في كل أرجاء الأرض برضى من الجميع ، وهناك

جمعية الأمم المتحدة التي إن كانت قد أخفقت في مواضع فقد نجحت  
في مواضع أخرى ، وبخاصة في ميادين الثقافة والتعاون الاقتصادي والاجتماعي  
وما إلى ذلك .

لكن العجب الظاهر سرعان ما يزول عنا حين ندرك أنه لا يرجي  
للعالم إنحاء صحيح إلا على أساس الشخصيات المستقلة لأئمة ، بل لأفراد ،  
وعندئذ تختفي هذه الظواهر التي لاكتها ألسنة المعقبين على خصائص العصر  
من قلق وتمزق وشك وسخط .

## الماركسية منهجاً

### ١

ليس يعبر عن روح العصر - من بين مذاهب الفلسفة القائمة - إلا تلك المذاهب التي تنتهى إلى وجهة من النظر تجعل العلم فى حركة دائبة لا تعرف السكون ، وفى تغير دائم وتطور مطرد ، لا يستقر معهما على حال واحدة لحظتين ، فالعالم اليوم ليس هو العالم الذى كان بالأمس ، ولن يكون هو العالم الذى سيصبح غداً ، فالليل يعقبه النهار ، والشتاء يخلو الربيع ، والوليد ينمو ، والبذرة تنبت ، ومحال عليك أن ترى فى هذا الكون الرحيب كائناً واحداً اهتز وحده وأقلت من مجرى هذا التيار الدافق : تيار التغير والتطور والسير والحركة والتماء .

نعم إن العين المجردة قد تنظر إلى هذه الشجرة أو ذلك البناء ، فيخيل إليها أنها بإزاء شيء ثابت قد انغمس فى مكانه لا يتحول عنه يوماً بعد يوم ، لكن الرأى لا ينخدع بهذا الثبات الظاهر ، لأنه يعلم أن الشجرة كانت بذرة ثم نمت على مر الزمن جذورا وجلوها وفروعاً وأوراقاً وثماراً ، ويعلم أن البناء لم يكن قائماً ذات يوم ولن يكون قائماً بعد حين ، فالتغير الذى قد لا يترامى للعين إلا بعد أن يتراكم ، لا يقفز من العدم إلى الوجود بوثبة واحدة ، بل هو فى تدرج بطيء لا يتفك لحظة واحدة عن الحدوث ، وإن تعلمت على العين المجردة روثيته لحظة لحظة .

ولست فكرة التغير هذه بالأمر الجديد ، الذى أدركه إنسان هذا العصر وغفل عنه أهل القرون الماضية ، بل هو مما أدركه الإنسان منذ كان



إنساناً يفكر ، وإن يكن إنسان هذا العصر يمتاز على أسلافه بأن بين يديه  
 علماً للطبيعة يبين له أن قوام المادة ذرات دائمة الحركة ، فلا صلابة فيها  
 ولا سكون بين أجزائها ، ومن ثم سهل عليه أن يدرك فكرة التغير إلى  
 أصحابها ، ويبنى عليها تصوره عن العالم ، أما أسلافه فكانوا يرون الحركة  
 والتغير في الأشياء الظاهرة أمام حواسهم ، فيحاولون أن يحدوا وراء هذا  
 الظاهر المتحرك المتغير جوهرًا ثابتًا ، إذ لم يتصوروا أن تكون هذه الحركة  
 الدائبة والتغير المستمر هما حقيقة الوجود ، فراحوا يبحثون عن تلك  
 « الحقيقة » التي لا يطرأ عليها التبدل والتحول ، والتي إن خفيت عن البصر  
 فقد تكشف عنها البصيرة .

والماركسية — شأنها شأن سائر المذاهب الفلسفية التي تصور عصرنا من  
 مختلف جوانبه — هي فلسفة تغير وتطور ، وهي بهذا تعبر عن روح عصرنا ،  
 مع سائر المذاهب التي تجعل التغير والتطور محورا وأساسا ، وإنها لتحلل  
 الطريقة التي يتم بها التغير من حال إلى حال ، ولا تترك الأمر على إجماله  
 وإبهامه ، وتلك الطريقة عندها هي ما يسمى بالمادية الجدلية عندما يكون  
 التغير في الطبيعة وكائناتها ، وبالمادية التاريخية عندما يكون التغير في المجتمع  
 البشرى ونظمه وأوضاعه .

على أن التغير هنا لا يقصد به مجرد التبدل حالا بعد حال ، بل لا بد  
 فيه من التطور النامي الذي يجعل الخطوة اللاحقة « أعلى » من الخطوة  
 السابقة ، إذ لا يكون الفرق بين الخطوتين فرقا في الكم وحده ، بحيث  
 يصبح الصغير كبيراً والقليل كثيراً وكفى ، بل يكون انتقالا من الأدنى إلى  
 الأعلى انتقالا إلى ما هو جديد مختلف في النوع عن المرحلة التي تمخضت  
 عنه وأنتجته .

ولهذا التغير الذي يسير بالطبيعة نحو الأعلى ، قوانينه التي تضبط سيره ،

ومن أولى مهام الفلسفة الجدلية أن تستخرج هذه القوانين ، يمسك الإنسان بالزمام ، ويتجه بالحركة فيما قدر لها أن تسير فيه ، حتى يمنحها المعوقات ، ويهيئ لها سبل الإسراع نحو هدفها المقصود ، وإن هذه المهمة لتصبح أشد إلحاحاً ، حين يكون الأمر أمر الحياة الاجتماعية بكل ما فيها من تفصيل وتعقيد ، فهي تتطلب عناية الطرائق العلمية ودقتها حتى لا تترك في تحبطها الذي كانت تتلصق به في حنايا الطريق ، ولا يضر الطريقة العلمية حين نطبقها على مشكلات المجتمع أن نخطئ أحياناً خلال المحاولة ، فيكنى الإنسانية ما قد عانته في القرون الطوال الماضية من كثرة اللغو اللفظي الذي لا يشفع ولا ينفع ، فالمجتمع لا يشق من علله بالمواظ ، وإنما يشق بالعلم نظرية وتطبيقاً .

ولعل ماركس أن يكون من بناء علم الاجتماع على الأسس المنهجية الصحيحة ، لأنه أراد أن يستخلص القانون الذي بمقتضاه يسير المجتمع في حركة التقدم ، دون أن يلجأ في ذلك إلى الميل والهوى ولا إلى العاطفة والرغبة ، لأن هذه كلها عوامل نفسية باطنية لا ينبغي أن يكون لها شأن بقانون علمي يصاغ لحركة موضوعية خارجية ، قانون يبنى على العلة والمعلول ، وعلى إمكان التنبؤ بما عصاه أن يحدث في الواقع مستقبلاً إذا توافرت ظروف بعينها .

هذا كله مقبول منه محمود له ، لكننا نقف منه موقف الحيران المتسائل ، حين نراه يقرن شيئين متناقضين أحدهما بالآخر ، فلا ندرى كيف ينزع نتائج من مقدماته ، وذلك حين يضم هاتين الفكرتين لإحدهما إلى الأخرى في سياق واحد ، وهما : فكرة التغير الذي لا بد للمجتمع أن يتطور به صاعداً من أدنى إلى أعلى ، في مراحل نمجية كل مرحلة منها يجديده لا يكرر ما قد كان قائماً في المرحلة السابقة ، وفكرة التجربة التي لا بد من افتراضها لو قبلنا مبدأ السببية الصارمة في سير التاريخ ، بحيث يتحتم للسبب أن ينتج

نتيجته الضرورية التي تلزم عنه ، لأن جبرية التاريخ معناها أن الماضي كان يحمل الحاضر في جوفه ، وأن الحاضر يحمل المستقبل ، بحيث لو حدثت أية لحظة من لحظات التاريخ ، استطعنا أن نقرأ فيها كل ما هو آت على مراحل الزمن ، تماماً كما يستطيع الفلكي أن ينظر إلى أجرام السماء في لحظة ما ، فيقرأ فيها أن كسوفاً للشمس أو أن خسوفاً للقمر أو غير ذلك من الظواهر الفلكية سيحدث حتماً في الوقت الفلاني من مقلب الأيام ، ولو كان الأمر كذلك في سبب التاريخ ، لما كان هناك « جديد » ينشئ في مراحل التطور الصاعد ، فإحدى اثنتين : إما أن يكون التاريخ محتوم المسار ، وبذلك لا يكون في خطواته « جديد » يبدى ، وإما أن يكون فيه « الجديد » يظهره مرحلة بعد مرحلة ، وبذلك لا يكون محتوم المسار .

إن « الحتمية » لا تتفق مع « إرادة التغيير » ، لأنه مع الحتمية لا تكون إرادة من جانب الإنسان ، إذ لا يبقى لهذا الإنسان لزاء تطور التاريخ إلا أن « يتفرج » على ما يحدث له والمجتمع والطبيعة على حد سواء ، مع أننا نرى ماركس حريصاً على ألا يقف الناس — والفلاسفة منهم بوجه خاص — موقف المتفرج المتأمل ، بل لا بد لهم أن يغيروا العالم ، يقول « لقد اكتفى الفلاسفة بتفسير العالم بطرق مختلفة ، مع أن المهم هو أن نغيره » — فكيف أخبره إذا لم يكن هناك احتمال آخر ، وهو أن أتركه على حاله بغير تغيير ؟ مع أن هذا القرض الثاني ممتنع إذا كان التاريخ محتوم الوسيلة محتوم الأهداف .

وهنا قد يقال إن تدخل الإنسان بإرادته في مجرى الأحداث مطلوب ، لا ليحدث ما لم يكن ليحدث من تلقاء نفسه ، بل ليسرع في حلوه ، بأن يزيل من طريقه المعوقات ويضيف عوامل الإسراع ، لكي تصل إلى الأهداف المرجوة قبل أوانها الطبيعي ، ولكنه قول يناقض بدوره زعماً آخر زعمه ماركس وهو أن الأفكار والقيم ليست سبباً يسبق وقوع

الأحداث ، بل هي نتيجة تنفرع عن ذلك الوقوع ، فإذا كان هذا هكذا ، فبأى شيء تريدنى أن أتدخل فى سير التاريخ لأسرع من مجرى أحداثه ، إلا أن يكون ذلك بما أحله فى رأسى من أفكار وقيم ؟ لكن الترتيب بين الفكر والواقع وأيهما يكون أسبق من أخيه ، يريد شيئاً من التفصيل ، لأنه نقطة أخرى نجد فيها شيئاً من الخلط يدعونا إلى الحيرة والتساؤل .

## ٢

لكننا قبل أن نتقل إلى هذه النقطة لمناقشتها نريد أن نعقد مقارنة بين « الحتمية التاريخية » بمعناها الماركسى الذى أسلفناه ، والذى أشرنا إلى التعارض بينه وبين أن يكون للإنسان إرادة للتغيير يتدخل بها فى مجرى الأحداث بأية صورة من الصور ، أقول إننا نريد أن نعقد مقارنة بين هذا المعنى الماركسى للحتمية التاريخية ، وبين معناها فى السياق الذى وردت فيه فى ميثاقنا ، حين وردت فى الباب السادس « فى حتمية الحل الاشتراكي » عبارة تقول : « إن الحل الاشتراكي لمشكلة التخلف الاقتصادى والاجتماعى فى مصر - وصولاً ثورياً إلى التقدم - لم يكن افتراضاً قائماً على الانتقاء الاختيارى ، وإنما كان الحل الاشتراكي حتمية تاريخية فرضها الواقع وفرضتها الآمال العريضة للجماهير ، كما فرضتها الطبيعة المتغيرة للعالم فى النصف الثانى من القرن العشرين » - ومضى حديث الميثاق بعد ذلك يفصل الظروف التى سادت ، والتى حتمت أن تكون الاشتراكية هي سبيلنا الوحيدة إلى هدفنا الجديد ، وهو تحقيق الحرية الاجتماعية .

فالحتمية هنا هي حتمية وسيلة لا بد منها لتصل بنا إلى هدف مقصود ، وليست هي حتمية ممتدة على مراحل التاريخ ، ففي الحالة الأولى يكون العائق الذى يحول دون وصولنا إلى هدفنا عرضياً ، كان يمكن ألا يكون ،

وأما في الحالة الثانية فإن العائق الذى يحول دون وصولنا إلى هدفنا ضرورة مكتوبة علينا منذ الأزل ، لم يكن منها بد ؛ في الحالة الأولى نشأت حتمية الوسيلة من مصادفة حرمتنا الحرية الاجتماعية ، فكان لزاما علينا أن نتصدى لها ، وكان من الجائز ألا يتسلل إلى حياتنا المستبدون والمستغلون والمستعمرون فلا ينشأ في حياتنا الحرمان الذى سلبنا حريتنا الاجتماعية ، وعندئذ كانت تخفى ضرورة الوسيلة نظراً لتحقيق الهدف ، وأما في الحالة الثانية فالزحوم هو أن تسلل المستبدين والمستغلين والمستعمرين إلى حياتنا أمر كان لا بد من وقوعه بحكم حتمية التاريخ ، وبالتالي كانت الوسيلة التى يلزم اتخاذها للوصول إلى الحرية الاجتماعية المفقودة ، لتكون هي الأخرى حتمية من حتميات التاريخ .

ومثل هذه المقارنة يصدق أيضاً على الفرق في المعنى بين ما يسميه ماركس « بحتمية الثورة » ، وما يرد في ميثاقنا تحت اسم « ضرورة الثورة » ؟ فالحتمية في الحالة الأولى منظور إليها بنظرة تخضع التاريخ كله بشئى مراحلها لحتمية تحتم أن تتتابع المراحل على صورة معينة ، وأن تكون الثورة - ثورة الجماهير العاملة على أصحاب رعوس المال - إحدى تلك المراحل المحتومة ، وأما « الضرورة » التى نصف بها ثورتنا ، فهي ضرورة نشأت بحكم ظروف طارئة كان يمكن ألا تقع ، فقد كان يمكن ألا يستعمرنا مستعمر يقهرنا ، وألا يستغلنا المستغلون ، وكان يمكن أن يطرد تقدمنا العلمى الذى بدأناه في شباب أمتنا العربية ، فلا تتخلف ، لكن هكذا حدث - حدث أن استبد المستعمر الدخيل واستغل المستغل وتخلفنا بسبب هؤلاء ، فوجب لذلك الثورة ، لتحطم القيد ، وليرفع نير الاستغلال ، ولنلتحق بالتقدميين في مضمار العلوم .

ذلك - فيما أرى - فارق هام بين الفلسفة الماركسية من جهة ، وفلسفتنا الاشتراكية من جهة أخرى : فهذه الأخيرة علاج لمشكلة قائمة ، وأما تلك

فتعتمد على نبوءة تاريخية نستدل بها مرحلة لاحقة من مرحلة سابقة ، الفلسفة الماركسية تختلط بين « التنبؤ العلمى » وبين « النبوءات التاريخية » وتجعل هذه من تلك ، مع أن التنبؤ فى الحالة الأولى قائم على تجربة عينية محددة ، نعلم منها أنه إذا حدث كذا وكذا من الظروف ، نتج كذا وكذا من النتائج ، كأن تقول مثلاً إنه إذا توافرت فى الجو الظروف الفلاتية نزل المطر ، فنحكم على ما سيحدث بناء على ما قد حدث ، لما بين الحدين من تشابه وتجانس ، وأما « النبوءة » التاريخية ، فلا تجربة فيها ولا مشاهدة ، إذ ماذا تشاهد وماذا تجرب إذا كان المستقبل المرتقب فى مراحل التاريخ الآتية ، هو شيء مختلف عن الماضى المتقضى من مراحل التاريخ التى انطوت صفحاتها ؟ إنما النبوءة التاريخية قائمة على « افتراض » أن التاريخ يسير فى خط معين معلوم ، وهى لا تختلف كثيراً عن « قراءة الكف » حين ينظر القارئ إلى خطوط فى كفك فيتنبأ لك بكذا وكذا فى مستقبلك ، وذلك على « افتراض » أن خط الحياة يسير على نحو معلوم ، فالفرق الكبير بين الفلسفة الماركسية وبين فلسفتنا الاشتراكية فى هذا الصدد ، هو أن الماركسية تقول للناس : « سيحدث » كذا وكذا ولا قبل لكم بتغيير هذا المصير المحتوم ، وأما فلسفتنا الاشتراكية فنقول لنا : لقد « حدث » بالفعل كذا وكذا من المواقف والمشكلات ، وفى وسعنا أن نغير ما حدث ، الماركسية تجعل الإرادة الحرة بغير عمل توديه ، وأما فلسفتنا الاشتراكية فترك المجال أمام الإرادة فسيحاً ، ذلك لأن الماركسية تنصب حتمية الحلول على المشكلات نفسها بله طرائق علاجها ، وأما فلسفتنا الاشتراكية فتتصير الحتمية على وسائل العلاج ، لأننا نواجه مشكلات قائمة بالفعل ، نحتم علينا أن نسلط عليها إرادتنا بطرائق فعالة لتزيلها من الطريق ، الفرق بعيد بين رجل يعطيك نظرية مؤداها أن منطق التاريخ يحتم عليك أن يحييتك المستقبل البعيد أو القريب

بضائقة مالية أو بعلّة مرضية لا قبل لك بردها ، ورجل يفتح عينك على ما هو قائم حولك بالفعل من أمثال هذه المشكلات ، ليوجه انتباهك إلى ضرورة حلها .

### ٣

ونعود الآن إلى تحليل المنهج الماركسي في تناوله لسألة الترتيب المنطقي بين الفكر والواقع ، لأننا نلمس في هذا التناول شيئاً من الخلط والتناقض ، فالنظرية الماركسية في هذه المسألة تتلخص في أن الجانب الشعوري من الإنسان ليس هو الذي يحدد موضعه (أعني موضع الإنسان) من الوجود الخارجي ، بل إن موضعه من الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد جانب الشعور منه ، أي أن الجهاز العقلي كله بجميع ما فيه من خواطر ومشاعر وأفكار وعواطف ورغبات وقيم جمالية وأخلاقية وغير ذلك ، هو حصيلة نتجت عن المجتمع وطريقة تكوينه ، وليس العكس هو الصحيح ، أي أن ذلك الجهاز العقلي من الإنسان لا أثر له في خلق المجتمع وطريقة بنائه ، أو بعبارة أخرى أقرب إلى الطريقة الهيكلية في التعبير ، إن المجموع — متمثلاً في الدولة أو في الأمة أو في المجتمع على أية صورة من صوره — أسبق من أفرادها ، وهو أعلى منهم رتبة في درجات الحق والواقع ، على أن المقصود بالمجتمع في النظرية الماركسية ، من حيث تأثيره على الأفراد وتشكيله لأفكارهم ومعاييرهم ، هو النظام الاقتصادي السائد في ذلك المجتمع ، وما يقتضيه هذا النظام من علاقات بين الأفراد .

لقد نشأ ماركس نشأة هيكلية — وهو في ذلك شبيه بالكثرة العظمى من فلاسفة عصرنا — فتأثر بهيكل حتى وهو يثور عليه ويقلب آراءه رأساً

على عقب ، من ذلك تمييزه بين ما هو « حقيقى » وما هو « ظاهرى » ، لكن بينما ذهب هيغل ( وجميع الفلاسفة المثاليين من قبله ومن بعده ) إلى أن عالم الفكر هو الجوهر وهو الحقيقة ، وأن عالم المادة هو العرضى وهو الظاهر ، عكس ماركس الوضع والترتيب ، فجعل الجوهر والحقيقة فى عالم المادة ( أى النظام الاقتصادى السائد وبخاصة أدوات الإنتاج ) وجعل العرضى والظاهر فى عالم للفكر أو العقل أو الشعور ، أى أنك تستطيع أن تفسر أية فكرة تريد ، يردّها إلى أصلها التى نشأت عنه من النظم الاقتصادية القائمة لا أن تفسر هذه النظم الاقتصادية بردّها إلى نظريات وأفكار فى رأس الإنسان ، وفى عبارة مختصرة نقول إن النظرية الماركسية تعطى أولوية الوقوع للأوضاع المادية خارج الإنسان الفرد ، وعنها يتفرع ما ينبثق منها من أفكار ومشاعر كائنة ما كانت .

وليس من هنا فى هذا المقال أن نتأقش النظرية الفلسفية من حيث هى بل من حيث اتساقها فى منهج البحث ، على أن أول ما يلتفت نظرنا ونود أن نثبته - ولو على سبيل الفكاهة - أن النظرية الماركسية « نظرية » أى أنها « فكرة » وقد جاء من جاء بعدها بمن آمنوا بصوابها ، فحاولوا أن يترجموها من « عالم الفكر » إلى « عالم التنفيذ والتطبيق » ، وبقدر ما كتب لهم من نجاح فى ذلك ، فهم قد وجدوا « فكرة » سبقت « النظام الاقتصادى » الذى يحاولون أن يخرجوه على غرار تلك الفكرة ، والحق أى إذا تصورت طائفة كبيرة من القيم والمعايير فى حياة الناس قد نشأت نتيجة لازمة لشبكة العلاقات الاقتصادية القائمة ، ولنوع أدوات الإنتاج المستخدمة ، فإنه لمن المتعذر جداً على أن أرى كيف تكون الحياة العقلية كلها نتيجة لتلك الأوضاع المادية الخارجية ؟ فى هذه الحياة العقلية - مثلاً - حساب وجبر وهندسة ، وفيها علم بالضوء والصوت والحرارة والمغناطيس والكهرباء ، وفيها قياسات للأفلاك وأبعادها وسرعاتها .. فهل هذه « الحياة العقاية » كلها نتيجة لزمت



بالضرورة عن كون المجتمع القائم يصنع القماش بهذه الأداة أو تلك ، ويزرع الأرض بهذه الوسيلة أو تلك ؟

أريد للقارئ أن يتصور معي أن كارثة الحروب الذرية قد شاء لها القدر الأعمى أن تقع فتمحو نظامنا الاقتصادي كله بما فيه من أدوات الإنتاج جميعاً ، ونظامنا الاجتماعي كله بما فيه من أوضاع وتقاليد ، ولم يبق إلا على طائفة من قوانين العلم في رموس نفر من العلماء ، أو في صفحات الكتب أفلا يرى القارئ معي أنه من الجائز والممكن والمحتمل في هذه الحالة أن يهتدى الناس بتلك المعرفة العلمية فيعيدوا النظام الاقتصادي في الصناعة كما كان ؟ . . لكن اعكس الفرض وتصور أن ما قد شامت المصادقات المنكودة أن تمحوه ، هو المعرفة العلمية في جميع مظاهرها وشتى مصادرها ، مبقية على ما هناك من مصانع وآلات ، فإذا يكون المصير ؟ إنه يكون كما تضع رجلاً يسهل كل شيء عن هذه المصانع كيف تدار وكيف تصالح ، تضعه فيها وتقول له هاك ! إنه لن يمضي إلا وقت قصير ، ثم تندثر الصناعة إلى غير عودة :

لو قال ماركس إن العلاقة بين الفكر والمادة علاقة متبادلة ، لكان - فيما نرى - أقرب إلى الصواب ، فالواقع المادى يوحى بالفكرة ، والفكرة بدورها تؤثر في الواقع وتعيد تشكيله ، وإننا لنرى هذه العلاقة المتبادلة بين الفكرة العقلية وتطبيقاتها المادى في جميع المستويات على تفاوتها واختلافها ، فكم من ثورة سياسية قامت ، حين أثار الواقع الكريه أنفوس الناس ، فتبلورت في رموسهم فكرة ، فثاروا ليخرجوها إلى الواقع ، وهكذا يكون الترتيب : واقع ففكرة فواقع ، ثم واقع ففكرة فواقع ، وماذا يكون البحث العلمى إلا السير على هذا الترتيب نفسه : واقع نشاهده ونحلله ، ففكرة تنشأ ، فتطبق بجديد لها لتطمئن على صوابها ، ثم ماذا

يكون التخطيط لأى مستقبل قريب أو بعيد ، فى الحياة الخاصة أو فى الحياة العامة ، إلا سيراً على هذا الترتيب : موقف واقعى راغب ، ففكرة لتغييره ، فإخراج لتلك الفكرة إلى دنيا الواقع لتبدل الموقف القائم بموقف واقعى جديد .

وهاهنا كذلك يعنى لنا أن نذكر فلسفتنا الاشتراكية كما تبلورت فى الميثاق الوطنى ، إذ نجد هذه العلاقة المتبادلة بين الفكر والتطبيق ، بين الفكر والواقع ؛ ركناً من أركانها ، يقول وهو فى معرض «التطبيق الاشتراكى ومشاكله» ... إن ذلك يكفل دائماً أن يكون الفكر على اتصال بالتجربة ، وأن يكون الرأى النظرى على اتصال بالتطبيق التجريبي ، إن الوضوح الفكرى أكبر ما يساعد على نجاح التجربة ، كما أن التجربة بدورها تزيد فى وضوح الفكر وتمنحه قوة وخصوبة تؤثر فى الواقع وتتأثر به ، ويكتسب العمل الوطنى من هذا التبادل الخلاق ، إمكانات أكبر لتحقيق النجاح ...»

إن ما نسميه «بالسياسة» إن هو إلا خطة للعمل فى هذا الميدان أو ذاك ، نرسمها لنقوم بتنفيذها ابتغاء تغيير الواقع بواقع آخر أفضل منه فهى دائماً «فكرة» يراد لها أن تهدى السائرين فى طريق التنفيذ ، فلو أصررنا على أن الواقع الاقتصادى أولاً والفكر ثانياً ، نتج عن ذلك حتماً أن تنفى «السياسة» ويبتل أثرها ، ويصبح محالاً على قوم أن يغيروا ما بهم حتى وإن غيروا ما بأنفسهم ، أعنى أنه يكون محالاً عليهم أن يغيروا واقعهم حتى وإن تغيرت أفكارهم ، والواقع المشهود صارخ بما فى ذلك من بطلان .

لقد يختلف الدارسون للاركس فى فهم ما يريده بالنسبة إلى العلاقة بين الفكر من جهة والواقع من جهة أخرى ، أهو من الفلاسفة الواحديين

الذين يردون كل شيء إلى أصل واحد ( والأصل الواحد في هذه الحالة هو المادة ) أم هو من الفلاسفة الثنائيين الذين يردون الأشياء إلى أصلين ، هما المادة والعقل معا ، فلو كان ماركس من الفريق الأول صراحة ، لكانت ظواهر العقل كلها في رأيه فروعاً تنفرع عن أصل مادي ، ولو كان من الفريق الثاني صراحة ، لكان العقل ( أو الروح ) والمادة عنده أصلين متساويين في درجة الأصالة ، لا يتفرع أحدهما عن الآخر .

لكن ماركس يقف من ذلك موقفاً فيه بعض الابس ، مما يجعل حكماً على العلاقة بين الفكر والواقع المادي في مذهبه أمراً مخفواً بالشكوك ، فهو يقول « إن الديالكتيك في كتابات هيجل يقف على رأسه ، ولا بد لنا من أن نقلبه عقبا على رأس ليعتدل » . . ومعنى ذلك أن هيجل يجعل الرأس ( أى الأفكار ) أساساً أولياً ، منه تنفرع سائر الجوانب ، وأما ماركس حين يطالب بأن نقلب الوضع ليقف الديالكتيك على قدميه لا على رأسه - بحيث يكون الرأس إلى أعلى ، فهو يريد بذلك أن تكون الأفكار هي الفرع الذي يتفرع عن أصل ، فالأساس هو مادة الواقع الصلبة ، وأما أفكار الرأس ففي الهواء كالطابق الأعلى من بناء مرتفع ، ما لم يرتكز على أساس مكين في الأرض ، لما كان له وجود ، وفي هذا يقول ماركس في العبارة نفسها التي أسلفنا منها شطراً ، « ان الجانب الفكري ما هو إلا الجانب المادي بعد أن انتقل إلى الرأس وترجم فيه إلى صورة أخرى » . : وليس من الواضح هنا إذا كانت هذه « الصورة الأخرى » مما يمكن أن يستقل بنفسه . بحيث تكون لدينا نسختان ، أو صورتان كتبنا بهنيتين مختلفتين ، أم أن هذه « الصورة الأخرى » كان يستحيل لها أن توجد إلا إذا سبقها الأصل الذي تفرعت عنه ، بعبارة أخرى ، هل يمكن للإنسان أن يكتفى بالقدمين الراسخين على أرض الواقع ، مستغنياً عن الرأس وما فيه من أفكار ما دامت هذه الأفكار ترجمة للصورة المادية الواقعية ؟

الظاهر أن ماركس - وإن يكن يصر على أن تكون الأولوية للواقع المادى - إلا أنه يعلق أهمية على الجانب الفكرى بعد ذلك ، على اعتبار أنه هو المستوى الذى تم فيه الحرية بمعناها الصحيح ، كأنه يتابع هيجل فى توحيد بين الحرية والروح ، وفى أن الإنسان لا يظفر بالحرية إلا من حيث هو كائن روحانى ، لا من حيث هو كائن من لحم ودم ، برغم أن الأساس البدنى لا بد أن يرسخ ويستقر أولاً ، إن هذا الأساس البدنى شرط ضرورى يجب توافره قبل أن تكون هناك حرية للجانب الروحانى ، وذلك الأساس البدنى هو الجانب الذى يخضع لحتمية السببية وضرورة تتابع حلقاتها ومراحلها على وجه معين لا يتغير ، والمجتمع الذى ما يزال فى مرحلة إشباع حاجاته المادية ، هو بمثابة ما لا يزال فى مضمار الضرورات البدنية التى تخضع للحتمية وللضرورة ، لكن الهدف الاسمى بعد ذلك هو أن تجاوز مستوى الضرورة إلى مستوى الحرية ، وهذه لا تكون إلا فى جانب الروح ، أو العقل ، أو الفكر .

وإذا كان ذلك كذلك ، إذن فمنهج الحتمية العلمية مقصور على جانب من الإنسان دون جانب ، فهو إن مكنتنا من إجراء النبوءات التاريخية لحياة المجتمع وهو فى نشاطه الاقتصادى من إنتاج واستهلاك ، فهو لا يجاوز الحدود التى بها يكون حاضر الحياة الاجتماعية نتيجة حتمية لماضيها ، وأما حين يجاوز الإنسان بحياته نطاق الضرورة ليدخل نطاق الحرية ( وهاتان التسميتان من عند ماركس ) فيبطل عندئذ تطبيق المنهج العلمى بحتميته ، لأننا هاهنا لا نتعقب كل شيء إلى أسبابه ، إذ قد تنشأ إحدى الحالات العقلية الحرة عن غير سبب يسبقها ويحتم ظهورها .

وبعبارة أراها أكثر وضوحاً ، إن الأفكار صنفان : أفكار نمجي

انعكاسات للحياة المادية الواقعية — أهنى للحياة الاقتصادية فى الظروف القائمة من إنتاج واستهلاك — وأفكار أخرى تتحرر من هذا القيد ، والنوع الأول من الأفكار وحده هو الذى يجوز القول فيه بأنه خاضع للحتمية العلمية وضرورتها ، وهو وحده الذى يجوز أن يكون «أيدىولوجية» تلزم صاحبها بالقبول ، وهو وحده الذى نعتيه حين نقول إن تاريخ الإنسان فى حياته المادية وفى حياته الفكرية على السواء ، مسير بأوضاع حياته الاقتصادية . . فهل وقع ماركس فى تناقض منهجى حين افترض نطاقا للضرورة ونطاقا للحرية ، وجعل الأول للحياة المادية والثانى للحياة الفكرية ، ثم لم يفرق فى هذه الحياة الفكرية بين ما يجرى انعكاسا للأساس المادى ، فربط بخصيته ، وما يجرى ابتداء أصيلا فيتصف بالحرية من روابط الحتمية وضرورتها ؟

### ٤

بغير التعرض للجانب الموضوعى من النظرية الماركسية ، أريد أن أحصر اهتمامى فى منهج السير من مقدمات النظرية إلى نتائجها ، لأسأل : هل تلزم تلك النتائج حتما عن المقدمات ؟

إنه لجوز القول إن ماركس قد سار فى تفكيره خلال خطوات ثلاث : فى الخطوة الأولى يحلل طرق الإنتاج فى ظل الرأسمالية ، ليجد أنها مؤدية — بما فيها من تنافس حر لا تضبطه ضوابط — إلى أن تأخذ الأموال فى التركيز عند نفر قليل ، يظل على مر الزمن يزداد قلة كلما صرع التنافس صرعا فى ميدان التسابق ، وهذا بدوره يزيد من عدد من لا يملكون مالا ، وإن هذا الاتجاه المزدوج — الإمعان فى قلة من يملكون ، وفى زيادة من لا يملكون — ليشهد كلما ارتقت وسائل الإنتاج ، وبالتالى شدة التنافس

على توزيعه ، وبالتالي كذلك سقوط من يسقط في ميدان التسابق ، ليقب ذلك النفر القليل المالك ، فكأن النتيجة المحتومة هي زيادة في ثروة الأثرياء ، وزيادة في شقاء الأشقياء ، ومن الطبيعي أن تكون القلة الثرية هي الطبقة الحاكمة ، وأن تكون الكثرة الفقيرة هي الطبقة المحكومة .

وفي الخطوة الثانية يبين - بناء على النتيجة التي وصل إليها في الخطوة الأولى - ضرورة أن يثول الأمر إلى طبقتين اثنتين : بورجوازية غنية حاكمة من جهة ، وعمال فقراء محكومون من جهة أخرى ، فكأنما تحدث - بالتدرج - عملية استقطاب في المجتمع ، بحيث تقسمه إلى هذين القطبين وحدهما ، لأن سائر الأفراد - إذ هم يخوضون معركة التنافس والتسابق ، إما أن ينجحوا فينخرطوا في جماعة الحاكمين الأثرياء ، وإما أن يفشلوا فينضموا إلى المحكومين الفقراء ، وأن طبيعة الموقف عندئذ تحتم أن تتوتر العلاقة بين القطبين مع ضرورة أن يكون النصر عند الصدام للكثرة العاملة المحكومة الفقيرة ، وذلك لأنه يئينا لا يتم وجود لصاحب المال إلا بوجود العامل الذي يعمل لينتج له ، فإن وجود العاملين المنتجين يمكن أن يتم بغير وجود صاحب المال ، وإذا فن غير المتصور أن تنمحي الطبقة العاملة ، لكن من المتصور أن تنمحي طبقة أصحاب رعوس الأموال ، ومن ثم كان النصر محتوما آخر الأمر للطبقة التي لا مناص من وجودها ، على الطبقة التي يمكن زوالها .

وأخيرا نجيء الخطوة الثالثة التي يرتبها على نتيجة الخطوة السابقة ، فما دام صراع الحاكمين الأغنياء المالكين لأدوات الإنتاج ، والمحكومين الفقراء العاملين بتلك الأدوات لصالح أصحابها ، قد انتهى بانتصار حتمي للطبقة العاملة ، إذن فالنتيجة هي قيام مجتمع لا طبق يتجانس أفراداه ، هو الذي

يملك وسائل الإنتاج وهو كذلك الذى ينتج فى آن معا ، وتلك هى مرحلة الاشتراكية .

ونحن نسأل : هل تجيء هذه الخطوات الثلاث فى تسلسل منطقي يحتم علينا ضرورة الأخذ بكل خطوة ما دمنا قد أخذنا بالخطوة التى سبقتها ؟ إنه مع التسليم بما جاءت به الخطوة الأولى من أن التنافس الحر فى الاقتصاد الرأسمالى ، لا بد مؤد إلى تراكم الثروة فى قلة من الناس من جهة ، واتساع الشقاء والفقر فى كثرة من الناس من جهة أخرى ، نسأل : هل ينتج عن ذلك حتما أن نخفى كل الطوائف إلا طبقتين اثنتين : طبقة البرجوازيين الأغنياء ، وهى قليلة العدد ، وطبقة الجماهير العاملة التى تتمتع سائر الطوائف الأخرى ، أين نضع رجال العلم ورجال الفن فى هذا التقسيم ؟ أين نضع المهنيين من أطباء ومهندسين ومعلمين وغيرهم ؟ أين نضع أصحاب الممتلكات الزراعية الصغيرة ؟ فى ظنى أن استقطاب الناس فى محورين : فحاكم غنى هنا ومحكوم عامل وفقير هناك ، قد يصور الموقف فى محيط الصناعة وحدها ، لكن ذلك لا يلزم عنه اختفاء طوائف أخرى فى بناء المجتمع ليست تلتجج ذلك المحيط .

وإذا سلمنا بصواب الخطوة الثانية فى أن المجتمع لا مناص له من هذا الانقسام إلى طرفين : صاحب أدوات الإنتاج وعامل مأجور ، وأن النصر حقيقى للثانى على الأول ، فهل يلزم حتما أن تظل الطبقة العاملة التى هى عندئذ المجتمع كله ، متجانسة تجانسا يخلها من الصراع ؟ أليس هناك - من الوجهة المنطقية الصرف ؛ فضلا عن شواهد الواقع - احتمال بأن تسير هذه الطبقة المتجانسة فى نفس المراحل مرة أخرى ، حتى وإن اتخذ السير صورة أخرى ، وذلك بأن يعلو فريق على فريق إن لم يكن بكثرة المال وبملكية وسائل الإنتاج ،

فبغير ذلك من عوامل الجاه والسلطان ، ثم سرعان ما تربط روابط المشاركة في المصلحة أفراد أولئك وأفراد هؤلاء ؟ نقول إن ذلك محتمل وليس مؤكد الحلوث وما دامت المقدمة الواحدة تؤدي بك إلى أكثر من احتمال واحد ، فنن التحكم أن نختار أحد الاحتمالات الكثيرة على أنه النتيجة المؤكدة .

فهما يكن من أمر النظرية الماركسية من حيث موضوعها ومادتها ، فأحسب أن بها ثغرات في منهج استدلالاتها .



# المحتويات

## الصفحة

٥	تيارات الفكر والأدب في مصر المعاصرة - - - - -
٤٢	حركة المقاومة في الأدب العربي الحديث - - - - -
٦٥	إرادة التغيير - - - - -
٧٧	وحدة التفكير - - - - -
٨٨	يمين الفكر ويساره : ما معناهما ؟ - - - - -
١٠٢	رجل الفكر ومشكلات الحياة - - - - -
١١٣	طراز من الفردية جديد - - - - -
١٢٨	الفرد ، والمواطن ، والإنسان - - - - -
١٤٢	من هو المثقف الثوري - - - - -
١٥٤	ضوء على معنى الصراع الفكري - - - - -
١٦٨	أزمة القيم في عصر الانطلاق - - - - -
١٧٨	بأي فلسفة نسير ؟ - - - - -
١٩٣	قيادات الفكر المعاصر - - - - -
٢٠٣	روح العصر من فلسفة - - - - -
٢١٨	الماركسية منهجاً - - - - -

بـيروت : ص.جـ. ٨٠٦٤ - هاتف : ٣١٨٨٥٩ - ٨١٧٧٦٥ - ٨١٧٧١٣ - بريـدا : المشرق - طـكـن : BHROK 80175 LE  
القاهرة : ١٦ شارع جـواد الحـجـي - هاتف : ٣٩٣٤٨١٤ - ٣٩٣٤٥٧٨ - بريـدا : شرق - طـكـن : BHROK UN 8081



# مكتبة د. زكاي نجيب محهود

قشور ولباب	تجديد الفكر العربي
حياة الفكر في العالم الجديد	ثقافتنا في مواجهة العصر
جنة العبيط	مجتمع جديد أو الكارثة
الكوميديا الأرضية	مع الشعراء
أفكار ومواقف	من زاوية فلسفية
موقف من الميتافيزيقا	في حياتنا العقلية
قصة عقل	في فلسفة النقد
قصة نفس	هذا العصر وثقافته
شروق من الغرب	هموم المثقفين
المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري	

دار الشروق